

حاشیہ مولانا ^{علہ} حق خیر آبادی

شرح ^سالم للفتاویٰ مبارک

مجلس اسلامی

WWW.NAFSEISLAM.COM

۱۱
۱۵۱

ناشر

دارالعلوم ضیاء الاسلام سیالکوٹ

ذکا مضل اللہ یوتی من یشا

الحاشیۃ للکتاب فی الخیر لابی

شرح اسم اللقی بکتاب وغیرہ



دارالعلوم ضیاء شمس الاسلام شال شریف



تعداد : ۱۰۰۰ —————
 طابع : ————— ڈاکٹر تنخیر احمد مہتمم دارالعلوم سیال پٹ
 مطبع : ————— ایوگرین پریس - لاہور
 ناشر : ————— دارالعلوم منیا شمس الاسلام سیال پٹ
 قیمت : ————— ۳۰/- روپے
 (ری پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں ملنے کے پتے

شاکست : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ ضویۃ اندرون باری دواز لاہور

تفضیل میڈیکل اسٹور سپر مارکیٹ - شاہ جمال - لاہور

فون - ۴۱۰۷۷۰

فہرس

صفحہ	موضوع	صفحہ	موضوع
۴۳	تحقیق نفی الولد لہ تعالیٰ		تربیت بالمحشی العلام
۴۶	لا یمّا ثر احد و لا یجانہ	۲	تحقیق لفظ سبحان
۵۰	تحقیق قول المصنف لا یتغیر	۸	ما اعظم شانہ
۵۲	تعالیٰ عن الجنس والجات	۹	لا یمد ای لا یحیط عقل
۵۳	ان تعالیٰ لیس بحسم	۱۰	ارد علی الملا محمد حسن الکنوی
۵۳	جل انکلیات والجزئیات	۱۲	لا یتصور
۵۳	ذکر المذاهب المختلفہ فی الوجود	۱۶	دلیل نفی حصول الاشیا بانفسہا
۵۸	معانی المصدق	۱۹	مسئلہ علم الواجب تعالیٰ و مذاہب علماء فیہ
۶۰	عینیتہ الوجود و زیادتہ	۲۱	ابطال مذہب اشعریین و افلاطون بسبب وجود
۶۷	الکلام علی عینیتہ الوجود للواجب تعالیٰ	۲۶	کشف شبہات المنکرین لعلمہ تعالیٰ
۷۵	بل یجز اطلاق لفظ الماہیۃ علیہ تمام لا ؟	۳۰	تحقیق الحالتہ الادراکیۃ
۷۵	اطلاق الوجود علیہ تعالیٰ حقیقۃ ام مجاز ؟	۳۲	مسائل العلماء لاثبات علمہ تعالیٰ
۷۹	الامکان علیہ الاحتیاج او المحدث ؟	۳۳	علمہ تعالیٰ بالاشیاء علی زعمین اجابی و تفصیلی
۸۳	الکلام علی ان الشیء ما لم یجب لم یوجد	۳۶	مذہب الصوفیۃ الکرام فی علمہ تعالیٰ
۹۲	قدم الانواع بتماقب الافراد باطل	۳۹	توجیہ قول الغارابی علمہ بالکل بعد ذاتہ الخ
۹۳	تحریر محل النزاع بین قائلی الجمل لہبوط مرکب	۴۰	تحقیق قول المصنف لا ینفج

۱۶۰	بیان الطریق الذوق	۹۴	الرد علی بعض اتباع اباقری بمئة عشر دجها
۱۶۳	ثلاثة عشر ذبیبا فی العلم	۹۸	الرد علی اباقری
۱۶۵	در ضبط لهذا سبب المشورة فی العلم	۱۰۳	الكلام علی ما هو الحق من جعل البسيط والمركب
۱۶۶	حصول الاشیاء بانفسها واشیاءها تحقیق الحق	۱۰۷	كشف شبهات صحاب الجمل المولف
۱۸۱	المذهب فی العلم بر الذی ذمیه الماتریة	۱۰۷	قول شیخ لیس حجة علینا
	الرد علی الشارح باحد عشر دجها حیث جعل	۱۱۹	اثبات وجود المصانع
۱۸۲	العلم نفس الواجب	۱۲۶	البحث والاتفاق
۱۸۶	الذاهب الی تصدیق وبل علم اولی الامر	۱۲۶	تحقیق المقدمة
۱۸۸	لحكم معان الیمة	۱۲۷	الفرق بین مقدمة العلم ومقدمة الکتاب
۱۸۸	تحقیق متعلق التصدیق	۱۲۸	العلم المتصور الخ
۱۹۲	تحقیق ان تصور التصدیق فرعان قیاسیان	۱۲۹	مقسم التصور والتصدیق
۱۹۴	التصور متعلق بنفسه ونقیضه		علم المجرورات بغير ذاتها وصفاتها حصولی
۱۹۹	استدلال بعض الشارح علی بقاء التصدیق الخ	۱۳۱	منقسم الی التصور والتصدیق
	استدلال القائل علی كون علم النفس بصفتها حصولی	۱۳۷	تقسیم العلم الی المتصور والی حصولی
۲۰۵	بیان اشی عشر ذبیبا فی المعلوم وای ما هو الحق فیہ	۱۴۴	العلم علی قیاسین علم بالکنه وعلم بالوجه
۲۱۱	استدلال الفاسدة علی بطلان النفس	۱۴۷	ما هو علم الواجب منقسم الی التصور والتصدیق
۲۱۲	ابطال القول بحصول الاشیاء بانفسها	۱۴۸	الفرق بین مطلق اشیء وشیء یطلق وما هو المعتبر فی المقسم
۲۱۹	جواب اشکال انانین للوجود الذمینی	۱۵۰	الكلام علی ان العلم بدیسی او نظری
۲۲۷	تحقیق الحالات الادراکیة	۱۶۰	کالغیر والسرور نظیر او مثال

٢٢٧	الكلام على وجود الكلى الطبعى فى الخارج	٢٢٧	تفرد المصنف
٢٢٩	بالامزيد عليه	٢٢٦	علم الحاله بحاله اخرى
٣٣٨	الجزئية من المعقولات اثنائية ام لا ؟		اقتصاف المحصول القديم والمحمول
٣٣١	لوازم الماهية من المعقولات اثنائية ام لا ؟	٢٢٩	بالداهية والنظرية
٣٣٣	الرود على الباقى بسة وجوه	٢٢٢	الداهية والنظرية صفان للعلم والمعلوم
٣٢٢	تشيع شديد على اشارى فى اقتدار الباقى	٢٥٤	تقرير برهان التضييع
	هل يجب كون القضاء بالمعقودة من	٢٦٩	تقرير برهان التضايف
٣٢٥	المعقولات اثنائية ذهنية	٢٥٠	تقرير برهان التطبيق
٣٢٤	معنى ظرف الاتصاف	٢٤٣	لا يعلم المقصور من التصديق وبالعكس
٣٢٨	فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الية وشبهها	٢٤٤	تعريف الفكر والنظر
٣٥٣	اشكال حولى	٢٨٢	شك خطوب برسقراط
٣٥٦	اقوال شتى فى ظرف الاتصاف بالوجود	٢٨٩	المعرف يفيد علما جديدا ام لا
٣٦٨	الكلام على تحقيق الدوائى بعشرة وجوه	٢٩٠	تعريف موضوع العلم
٣٨٩	تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب	٣٠٣	اقسام الواسطة
٣٠٨	تحقيق مطلب ما	٣٠٦	المرضى الذاتى
٣١٤	جواب ماخص فى الحدود لنفس والنوع	٣١١	مبحث المعقول اثنائى
٣٢٣	مطلب بل	٣١٢	الرود على المحقق الدوائى بخمسة اوج
٣٤٠	الرود على الباقى لوجوه عديدة	٣٢٠	هل تخصص الكلية بالوجود الذاتى ؟

تعريف بالحنثي السلام قدس سره

مولده ونسبه

هو الاسم السلام، مرجع الفضلاء، الامام، فخر الحكماء، وواعظ المؤمنين، رجل الحجة،
المعلم الرابع للمنطق والحكمة، الاستاذ المطلق شيخنا العلامة محمد تقى صاحب الشهداى
الحنثي الحنفى الخيرة ابا دى تغره الله بالايدى ولد حرمه الله تعالى سنة اثنى عشرة
بعد الالعب و تاتين من هجرة نبى التقلين صلى الله تعالى عليه وسلم وتصل نسب سيدنا
امير المؤمنين غياث المؤمنين سيد الفاروق رضى الله تعالى عنه باثنين وثلاثين واسطة
ولذا كان حرمه الله تعالى راضيا فى الدين، شديدا على الكفرة والمبتدعين المنفصين بحنثه
سيد المرسلين عليه صلوات رب العالمين -

تلقب السلام وثبت مشايخه

تمت فى العلوم العقلية والفنية على ابيه الفاضل العلامة، البحر العظيم مولانا
محمد تقى صاحب الشهداى (١٢٤٥ هـ / ١٨٢٩ م) واخذ الحديث عن شيخ المحدثين مولانا
الشاه عبدالقادر المحدث الدهلوى (١٢٤٤ هـ / ١٨٢٧ م) ابن مولانا الشاه فى
المحدث الدهلوى (١١٧٦ هـ / ١٧٦٢ م) واستفاد من امام المحدثين مولانا
الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى (١٢٣٩ هـ / ١٨٢٤ م) على انه انشد قصيدة
على قصيدة امرئ القيس وعرضا على شيخه الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى فاشار
الشيخ الى غرابه بعض الالفاظ فاستشهد العلامة بعشرين شعرا من كلام المتقدمين
فقال الشيخ قدس سره انكم مصيب وقد وقع فى السوء، ولما صغفت سراج
الهند الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى تحفة اثناعشرية فى روا الشيعه جابر
مجتهد ايراني من اولاد ميرزا قوام الدين شيعى برهلى لينا ظر الشيخ المحدث فلقية العلامة
محمد فضل حنثي الخيرة ابا دى دهر ابن اثنى عشرة سنة وجربى فى اثناس الكلام ذكر

الافق المبين تصنيف الباقر الشيعي فاعترض عليه العلامة بوجود عديدة وروكلام
بطرق سديدة فبست المجتهد وهرب في آخر الليل مخفيا ومادالي موطنه
خائبا خاسا -

فرغ العلامة من جميع العلوم العالية والآلية واشتغل بتدريسها وهو ابن
ثلاث عشرة سنة في عام ١٢٢٥ هـ / ١٨٠٩ م وبعد ذلك حفظ القرآن
المجيد في اربعة اشهر وبضع ايام وباع على شيخ العصر المعروف بدعوى من شاه
الدهلي في السلسلة العالية الحشتية -
علومه ومعارفه وآراء المشاهير فيه

وكان رحمه الله تعالى فائقا على جميع الاقران في العلوم الاصلية والفرعية
مختصا في اصول الفقه والعلوم الادبية والكلامية ، اما لمعقولات فقد بلغ فيها
درجة الاجتهاد ولا يذانيه فيها احد في عصره
قال الطبيب عبدالحى المدير السابق لندوة العلماء بلكهنو في الحجز السابق
من " نزاهة الخواطر وسجدة المسامح والنواظر " في ترجمة العلامة -
" احد الاساتذة المشهورين ، لم يكن له نظير في زمانه في الفنون

الحكمية والعلوم العربية "

وقال السيد احمد خان ميرتس كلية على كره في آثار الضايد
" فريد الدهر في جميع العلوم والفنون ، كان فكره العالي متوس
اساس لمنطق والحكمة ، لم يكن لعلماء العصر فضلا الدهر مجال
ان يخضروا في حضرة المناظرة ، وكثيرا ما شوه ان ارباب الكمال
لما سمعوا حرفا من كلامه افتخروا بتلمذه "

وقال المحرر محمد جعفر التهانيسري في السوانح الاحمدية في حقته -

”نجمه المنطق ومصحح اغلاط افلاطون وسقراط ولقراط“

وقال مولانا محمد الدين في روضة الآداب

”قصائده الغراء فائقة على قصائد امر القيس ولبيد“ وله

يدلوني في النظم والنثر بحيث لا يكون له مديل في السلف

والجملت الاقليل بلا مبالغة“

والحق انه حقيق بان يسمى المعلم الرابع -

استغفار بالقصائد والمدائح

وكان رحمه الله تعالى اشعر اهل العصر، نظمه غيت على اربعة آلاف شعر

وغالب كلامه مثل على مدح سيد الابرار محمد المختار صلى الله تعالى عليه وسلم

وذكر المحن الشاقة التي تحملها زمن جلالة بحرية اندميان، وبعضه في هجر الكفار

وذم الفرقة الطاغية الرومانية، له قلم سيال ومكر سليم، كلما توجه الى ايضاح

مسئلة يظن ان غيايب الشكوك تذول جبانته وانوار الحق تبدو من فيه ولسانه،

ومن شعره في مدح سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم،

هراول النور انسى تبليجاته بضياءه في العالم الاضواء

هراول الانبياء، آخرهم به ختم النبوة وابست الادبار

بدر به ابدى الصيغ ستره فلاجله الايداء والادبار

قد خصه الباري باوصاف مغلنى لم يسطها الاحداث والقديما

اعطاه فضلا ليس يمكن ان يكون له شريك فيه او شركا

اسماء اذا سماه بالحسن فمن، اسما غا لست له اسما

برحيم مفضل ذو قوة، لا ذرة من عن معطار

ثبت مناقبه وتدرسه وتلاذته

وبعد ما فرغ من تحصيل العلوم صار محمود الاقران وفاز براتب عالية
 بهار الملك دلهي وجنجره وتوبك والورد وال مناصب الصدرة بكنهورامبو
 ومع ذلك كان شغيف بتدريس العلوم الدينية والفنون لغتية ، توجه الى
 جنابه الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفادة من آفاق العالم حتى صار واپر
 صحبته وضيان كرمه ممن تنعقد عليهم الانامل واغترفت من بحر علومه جمع كثير من العلماء
 وجم غفير من الفضلاء ، فلنكتف بذكر بعض المشاهير والافلااحصار غير جدا .

منهم ابنه العلامة شمس العلماء محمد عبد الحق الخیر آبادی صاحب التصانيف
 الكثيرة (١٣١٦ هـ / ١٨٩٩ م) وعلامة الدهر مولانا دايه الله الجفوري
 (١٣٢٩ هـ / ١٩٠٨ م) استاذ صدر الشريعة مولانا امجد علي الاعظمي مؤلف
 " بهار شريعت " والفاضل المتبحر تاج الفحول ، محب الرسول مولانا اشاه
 عبد القادر البدايوني (١٣١٩ هـ / ١٩٠١ م) ابن سيف الله المسلول مولانا
 الشاه فضل رسول البدايوني (١٢٨٩ هـ / ١٨٧٢ م) والفاضل الاديب
 مولانا فيض الحسن السهارنفوري محشي الكتب الكثيرة (١٣٠٤ هـ / ١٨٨٢ م)
 واستاذ الاساتذة مولانا دايه علي البريلوي (١٣٢٢ هـ / ١٩٠٥ م) والفاضل
 العلامة محمد عبد الله البكرامي والفاضل العلامة مولانا عبد العلي الرامفوري المتخصص
 في الرياضيات (١٣٠٣ هـ / ١٨٨٥ م) استاذ مجدد المائات المحاضرة ،
 المحاضرة الاعلى مولانا اشاه احمد رضا البريلوي والنواب يوسف علي خان ،
 والنواب كلب علي خان الولايتين رياسته رامفور وغيرهم من الفضلاء والكلبة
 مصنفاته

وال تصانيف عالية ، شاهدة على جلالة فضلته وغزارة علمه ، دالة على قوة استدلال
 وكمال فصاحته ، فقد اثنى فيها بتحقيقات معجبة رائعة وتدقيقات مطربة فائقة

خلت عنها الزبر السائلة ولم يبلغ اليها احد من الهرة ، وفيما يلي ثبت مصنفاته

- ١ — النفس العالي في شرح الجوهري العالي
- ٢ — حاشية الافق المبين للمير باقر داماد
- ٣ — حاشية تلخيص الشفاء للشيخ ابي علي ابن سينا
- ٤ — المدينة السعيدية ، في الحكمة
- ٥ — رسالة في تحقيق العلم والمعلوم
- ٦ — الروض المجلد في تحقيق حقيقة الوجود : بين فيها بالحق مسأله وحدة الوجود التي تتعلق بالخال -

- ٧ — رسالة في تحقيق الكلى الطبي
- ٨ — رسالة في تحقيق التشكيك في الماهيات
- ٩ — شرح مذهب الكلام للعلامة آقا زاني

- ١٠ — تحقيق الفتوى في ابطال الطغرى : رد فيها على امام الوهابية في الهند اسماعيل الدهلوى الذي انكر ثبوت الشفاعة بالجنة والوجاهة للأبياء والآل
- ١١ — امتناع النظر : كتاب وحيد في بابه ، اثبت فيه قتل نظير سيد الانبياء -

- ١٢ — الثورة الهندية وقصائد فرستة الهند : افصح فيها اجمالاً عن اسباب جلاء الحرية سنة ١٨٥٧ م لاستيصال مظالم البراطنة عن اهل الهند وواقبها واجر من عليه من المن والمصاب -

- ١٤ — حاشية شرح السلم للقاضي محمد مبارك الكوفا موسى

اهتم بطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تقي محمد باقر شيخ الاسلام والمسلمين

فضيلة الشيخ محمد قمر الدين مدظلہ العالی صاحب السجادة بیال الشریف ،
ولاشک ان هذه الحاشية من أعظم آثار العلامة محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سرہ
وقد افتخر بها حين نزل عند جلالة بجزيرة اندمان عن الآثار التي تركها في الهند
فاشار الى هذه الحاشية وابنه العلامة محمد عبد الحق الخیر آبادی رحمہ اللہ تعالیٰ -
ولاريب في ان هذه الحاشية ينبغي ان يفتخر بها ، كيف لا وقد فضل فيها مسائل
منطقية ومباحث حكمية كانت معركة للفحول تفصيلا لا يحوم حول شك ، كانه دائرة
المعارف للميزان والحكمة ، وله في كل مسألة مذهب يتدل على مختاره بالبراهين والبرهان
القاطعة ويرد على المخالفين بوجه كثيرة تزلزل قصور المخالفة ومن طالع هذه الحاشية
لا يروى في ان مؤلفها قد بلغ مرتبة الاجتهاد في المنطق والفلسفة ، لا بأس بالإشارة
الى البعض المباحث المطوية في هذه الحاشية -

قد اورد فيها تحقيق لفظ السبحان بما لا مزيد عليه ، واحتاق مذهب الصوفية
الصافية من بين المذاهب الواقعة في علم البارئ تعالیٰ جل مجده في الازل ، وتحقيق
المجمل البسيط ، وبيان حصول الاشياء بانفسها واشباها وما هو المختار فيه ، وتحقيق متعلق
التصديق ، وتحقيق ان البدايات والنظريات هما صفتان للعلم والمعلوم ، ومبحث المحقول
الثاني ، وبيان النزاع بين القدار والمتأخرين في اجزاء القضية والقول لفصيل فيه ،
ومبحث الوجود الذي هو دفع اشبهات الواردة عليه ، وتحقيق ان علة اللاحق
الى الجاعل الامكان لا المحدوث ، وكشف القناع عن وجود الكلي الطبعي في الخارج
وغير ذلك من المباحث الغامضة بعبارات فصيحة سهلة المأخذ -

زبدة وتصوفه

وكان رحمہ اللہ تعالیٰ مع الامارة الظاهرة والرياسة العلمية متبعاً للشرعية السنية
والسنة النبوية على صاحبها الصلوة والسلام قال مولانا عبد اللہ البكرامی في مقدمة

الفتحة العلية حاشية الهدية السعيدة -

ولا يشهد ما رزقه الله تعالى من الافعال والجلال ، والبصافات الجياد ،
عن طاعة الله فيما امره ونهاه ، فكان من رجال لا تبهمهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله
جسمه ومن حجة السلطان قيسر في تذكر الرحمن

وكان مواظبا على ختمه القرآن في كل اسبوع من الايام ، بصلاة انما قد في جوف
الليل الناس نيام ، فمن كان مواظبا على التطوعات فما ظنك به في المكتوبات ،
وكان رحمه الله تعالى خاضعا خاشعا ، الى رحمة الله تعالى وعفوه راجعا ، يشهد

بذلك ما قال في مکتوب ارسله الى مولانا حيدر علي بن عيسى آبادي حيث قال
واما ما اكتشف عند المولى الخليل ، من حال النزول النازل ، فانا
بهو خال خال خال ، بل شن بال مشطى بسريال ، مبتلى بربال
غير ذي خطر وبال ، لا يستهل ان يخطر بخاطر وبال ، ولا بان يساير بال
فاد انما شيع عمره في مراتب ديبال ، او توغير ديبال ، لا يترسم
فيه من اعلم علامة ، وقصاري امره انه تكلماته ، يحفظ قصصا واساطير
مختصرة ، مختصرة مختلقة في باب الامامة ، وهي اكا ذيب موضوعة ،
لا احاديث مرفوعة ، قد صاغها صواعون طاعون ، وتناقلها
راودون فادون ، يروون كذبات ويرونها قريبات ، وائمة
الهدى يشهدون عليهم باهم زنادقة ، وشهادات الائمة لا شك
صادقة

اكرام الاصدقار وارشادهم

وكان رحمه الله تعالى كريم الخصال ، جميل الفعال ، جيد الاخلاق ، كثير الاحياء
وكان الشاعر الشهير اسد الله الغالب الهلوي من مخلص احبابه واعظم احبائه يستفيد

غالب منہ دستگیر و بہتیم برآیہ غایۃ الایہام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی
رتبہ العلامة و اخراج منہ الاشعار المشتملۃ علی التعلیق و امرہ بالاحتراز عن مثل تکلم
الاشعار و ہذا احسان عظیم منہ علیہ، و قد انشد غالب مثنویا تزیید اشارہ علی ماتہ
فی تائید العلامة و رد الوہابیتہ و افصح فیہ مسئلۃ "اقناع النظیر بالفارسیہ"، مذکر ہذا منہ
اسے کہ ختم المکملینش خواندہ، دامن از روی یقینش خواندہ
این الف لاسے کہ استفراق راست حکم ناطق معبنی اطلاق راست
منشأ یا مجاہد عالم کیے است گروہ و صد عالم بود خاتم کیے است
منفرد اندر کمال ذاتی است، لاجرم شش "محال ذاتی" است

زین عقیدت بزنگردم والسلام

نامہ راوری نوروم، والسلام

و کان العلامة یرشدہ و یصلح کلامہ، و یصینہ فی اصلاح معاشرہ و لذا

کان غالب یحترمہ و یوقرہ۔

ردہ علی مستدعی اہل زمانہ

و من مناقب العلامة محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سرہ ان اسمیل الدہلوی

حنید مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقة تعلیق الائمۃ عن عنقہ و انحرقت

عن مسلک اہل السنۃ و الجماعۃ و مسلک آباءہ و اعمامہ و شرع فی تنقیص شان

الافیاء و الادبیاء و سارع فی تکفیر الائمۃ المسلمۃ لاثارہ عن محمد بن عبد الوہاب النجدی

(کما یشہد بذلک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تقویۃ الایمان) فاول

من انتصر لاہل الاسلام و حاول الرد علیہ ہو العلامة الممدوح فناظرہ تحریرا و تقریرا

فاستکثرت و ابہتہ مرارا، و کتب راوا علیہ و علی تلمیذہ کتابہ البشیر "اقناع النظیر"

کا نہ بستان الکلمات الحمدیۃ و الفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجل السلام و ان

لم يتدر احدان يحيب عن براين هذا الكتاب وصفت ايضا راداعليه في مسئلة
الشفاعة كتابا ساه "تحقيق الفتوى في ابطال الطغوى" قسمة على مقامات اربعة
اثبت فيها مسئلة الشفاعة على وفق اهل السنة والجماعة بدلائل قاهرة ودفعت
كلام الدهري في مسئلة الشفاعة من تقوية الايمان بمبانيات باهرة وقال في آخر الكتاب
قال اين كلام لا طائل ازره شرع مبين بلا شبهة كافر
وبيدن است ، هرگز مومن و مسلمان نيست و حكم او شرعاً قتل
و تكفير است . (تحقيق الفتوى ، المخطوطة)

اسباب جهاد الحرة و اشتغالها

كان العلامة رحمه الله تعالى سليم عقل ، صاحب الراى ، ميقظ القلب
جامعا لادوات القادة ، باهرا بر موزة سياسته ، عالما باصول المعيشة ، يشر
ماني باطن الاحول المتبدلة من الحوادث والمصائب ، يفيض النصارى البرقة
لكفرهم واستيلائهم على ممالك الهند واقطارها و ياتم من زوال شوكة المسلمين
وفنائها ، وكان يعتقد ان نصارى يسمون بان ينقر و اسكان الهند و يحرقوهم عن
دينهم و اختار و لذلك حيلة اشار اليها العلامة في " الثورة الهندية "

١ — بنوا مدارس في القرى والامصار ليلقنوا اطفال المسلمين دين النصرانية
و جدوا في تخريب المدارس الاسلامية .

٢ — اخذوا جميع المال والفلات بدل المنقود لمصير اناس عتامين اليهم
منقادين لهم ولا يتقي لاحد مجال عصيانهم و مخالفتهم .

٣ — اركبوا بمنج اخفان و رفع الحجاب عن النيران الاخفان باهل الايمان
وارادوا طمس سائر احكام الاسلام والايقان .

٤ — كفروا عساکر المسلمين و الهناؤك بذوق شحوم الخنازير و البعير عند استعمال

السبأوق -

فأثارت حركة بين العساكر لاستيصال النصاري حفظاً لآديانهم فقتلوا كثيراً منهم وبلغوا دار الملك دهل وجبلوا آخر السلاطين الغلية السلطان سراج الدين بهادر شاه طغتمش أميراهم، فجاهد المجاهدون جنود النصاري وبنوا مجهم لاستخلاص وطنهم عن أيدي الكفرة الظلمة وحفاظة أعراضهم -

وكان العلامة اذ ذاك بالورثم جبار بدار الملك دهل واشتغل بالنجاح جهاد الحرية ، وكان له روابط سائلة بالسلطان فتقرب اليه وكان يحضر مجالس المشاورة ويشير الى امور ضرورية منها اعانة المجاهدين بالاموال والاقوات وتعيين أهل الصلاح والخبرة على الاعمال وانتظام تحصيل المحاصل ودعوة الرؤساء الى مشاركة الجهاد واعانة المجاهدين فكان رأي مقبولاً ومعمولاً حتى عين ابنه العلامة عبدالحق الخيز آبادي على تحصيل العمل بركازة وجل ميرنواب من اقاربها عالماً على دهل وارسل المكاتيب الى ولادة الرياسة وكان يحض العوام والخواص على الجهاد وتحريزاً وتقريراً ويرغبهم في دفاع النصاري شراً وجهاراً ، وكتب بآشارة السلطان دستور المملكة ، قدمت الحرب بين عساكر المسلمين وجنود النصاري اربعة اشهر ثم انهزم جيش المجاهدين لعدم انخراطهم في سلك الانظام المتحكم ، وفقدان الاقوات وخيانة بعض المسلمين الذين باعوا الايمان بمفس من الاثمان بانشار اسرار المسلمين الى النصاري الكافرين -

فلما تسلط النصاري على دهل كثت العلامة فيه خمسة ايام وليالي مع اهل دهل وعباد جاتنا عطشاناً ثم خرج الى بلده خيرآباد مخفياً ، وقتل في هذا الايام كثير من المسلمين ونسأهم وصباياهم يبلغ عددهم الآفا ، واجتمع جيش كثير الى ملكة عالية (حضرت محل ، ملكة اوده) فوصل اليها العلامة وصار ركناً ركنياً لمجلس الشوري وقادة العساكر مدبراً لا امورهم فوقعت الحاربات العنيفة بين الفريقين حتى غلبت النصاري فاستشهد

کثیر من الابطال واخذ سبید من استطاع من الغنار والرجال ، وكان ذلك خاتمة المحروب والقتال -

جلالة وشهادته

ولما تسلط النصارى على جميع البلاد وشهتت كلمة النصارى بالصنغ والامان موثقة بالآيان ربح العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصراني وجسه وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا لم يمتح للجلالة والمجس الدائم ، فاركبوه البافره وارسلوه الى جزيرة انديمان التي كان فيها كثير من الاحرار محبوسين من قبل ، فقتل الحماشب وقاسى الشدائد ، رقم نبذا منها في " الثورة الهندية " و " قصائد فستنة الهند " وفي هذه الفترة لم يمتح بجزر ربه لاثني عشر من شهر صفر المظفر موافقا لثلاثين من غسطس (١٢٧٨ هـ / ١٨٦١ م) فتمده الله تعالى بواسع كرمه ومغفرته ، عاش سعيدا فرذا ومات حميدا شهيدا -

قال محمد سعيد حسرت موزع خالوصاله :-

قد توفي الاله فضل الحق ،	عالمنا جيد ابلار يب
ان نفاء الحلالة من بكده	ببخار فليس من عيب
قال تاركينه " لا در كه	فضل حق " هراقت انيب

٨ ٧ ٢ ١ هـ

محمد عبد الحكيم شرف القادري
الدرس بالجامعة النظامية لافرية - لاهور باكستان

٢٨ رجب ١٣٩٥ هـ
٨ غسطس ١٩٧٥ م

ذکر فضائل ائمه یوتیه من بشیر

الحمد لله الذی هدانا لهذا الذی کنا غافلون و منتهی کتاب العقیق فی تفسیر القرآن
توضیحاً و تفسیراً فی شرح مسلم القاسمی بر کمال سادگی و تحقیق و ایضاً فی السؤل الشیخ المحدثیه شیخ علی بن ابی حمزہ

الحاشیه لکتاب الوبی فی التخریر لابی

شرح ام القاسمی کتاب التاج و غرر

بیتام العالی و التخریر لابی القاسمی رحمہ اللہ و التخریر لابی القاسمی رحمہ اللہ و التخریر لابی القاسمی رحمہ اللہ
بیتام العالی و التخریر لابی القاسمی رحمہ اللہ و التخریر لابی القاسمی رحمہ اللہ و التخریر لابی القاسمی رحمہ اللہ

فی مطبع مصلح المطابع الوقع فی الدلی

على الشدة في قوله سبحانه من علمته الغائيات حتى قال انشا برى في تفسيره والا يلى سبحانه كما في التفسير
تفسيره باربعه عشر في الاستعمال لا يخلو من الفعل نحو ما على المصدرية واذا اتصل بمضارع كان سبحانه علما للتبعية
فان على في كالتحري في الاعيان تجري في السماء انتهى وفي القاموس سبحانه انه تنزيها من الصاحبة والاولى معرفة و
على المصدرية اي ابرز الله سبحانه وجلته وفضله واسترته اذ لا تخفى في طاعته ثم قال سبحانه سجد سجنا ما وسج تسبيحا قال سبحانه انه فبذل
صريح في ان سبحانه مصدر سجد وان سجد الفعل الثلاثي المجرد وان معناه انشربه او البرقة او قول سبحانه انه في الصلح
واصلح سبحانه انه منزه عن غيب على المصدر كانه قال ابراهيم من السور برارة وفي شرح الباب معنى سبحانه انه سجد
تسبيحا اي انه منزه تنزيها وهو في الاصل مصدر سجد كغيره فان قالوا انشأه في الآخرة فغلب كماله في الحجج وكبروا
او لا لا فبذله الاقوال في خصوص على ان سبحانه مصدر سجد الثلاثي المجرد وان منصوب قبل ضمير تركه الظاهر وعلى هذا التقدير في
اختلاف الاول ان يكون متعديا كالمتبع بمعنى انشربه وول عليه ضم صرحا بكونه مصدر وقسوه بالتشبيه وعلى ذلك يكون سبحانه
مصدر متعدي فعمله التقدير والام واللام والمصدر في الفعل المصداقي المفعول المتعدي به وهذا لا يضاف له كماله فاعلم
لان حق القول ان قيل بالفعل سموه البركة فكذلك مع لزوم اضافته اليه تانيهما ان يكون لازما في قيل وهو الوجه
الاول ان يكون معناه البركة كما قيل عليه في القاموس الصلح والمصلح في تفسيره يعني اي ابراهيم من السور برارة وعلى ذلك يكون
منصوبا مطلقا بالفعل التقدير واللام من قيل قوله تعالى الله لا اله الا هو سبحانه تانيهما ان يكون مفعولا في قوله تعالى الله لا اله الا هو
الفعل المتعدي وقد صرح الرضي في شرح الكافية بان اضافة اليه بالاضافة او حرف الجر ولم يقصد به بيان
المنهج وجب حذف نونهما يعني قيا سائر ذلك مثل صفة الله وكتاب الله سبحانه الله وليك وسعديك وتعالى الحمد لك والوجه
الاشان ان يكون معناه قول سبحانه انه كافي القاموس حيث قال وسج سجنا ما وسج تسبيحا قال سبحانه انه وعلى ذلك يكون سجد
جذلي في قوله تعالى الله لا اله الا هو من التثنية في الفعل فيجوز ان يضاف اليه بالفعل المفعول به يكون الفعل منه
اي ان سجد تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحانه انه كافي القاموس حيث قال وسج سجنا ما وسج تسبيحا قال سبحانه انه وعلى ذلك يكون سجد
من السور وكذلك التقدير من سجد في الارض والماروق في الارض اذ وجب فيها واليد قبل الرضي واما قوله تعالى الله لا اله الا هو
من سجد كانه يعني سجد ولم يقل سبحانه انه وقال سلام عليك ما يعني تزيين جلاله للماعن المتعدي فلم يشق من
سبحان الله انتهى في التبيين اذ كان يعني التبعيد والتشبيه كان متعديا بالفعل اذ كان يعني قول سبحانه انه الله فكل من يصح تعدية
الى الفعل كونه اذ كان لا يضاف اليه سبحانه على هذا الوجه فلكونه لا يعني قول سبحانه انه لا يصح تعدية الى الفعل ولا جعله مصدر لاضافة
منصوبا بالفعل الضمير لان الفعل في وجه تعدية بهذا المعنى الى الفعل لا يتغير معنى انشربه فان من قال سبحانه انه قد تزي

منه

سبحانه عن القائلين فباعتبارة نعمته معنى التسمية جازية قد تارة الى المفعول والاضافة اليه كما ان لم يسمي قال ليبيك مع كونه لازما
 به جازية قد تارة الى المفعول بتقصه معنى الالفاظ قال المحرري في قطبته تعالى في غلظت دعوتك تلبية الطبع وكان كبر معنى قال الكبر
 مع انه قد يهدي الى المفعول في الحشاش في تفسير قوله تعالى وتلك فلكية وقص ربك بالكتاب هو الوصف بالكتاب والاداء ان يقال
 الصديق وروي انه لما نزل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق فكلبرت خديرة وفحرت واليقت انه انوتي وقد قيل على
 الحكيم الصلوة انتهى وفي تفسير الكبير وكذا في تفسير النكبة جازية الصديق بالكتابي عظم ربك ما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال
 مقاتل بن حيان يقال الصديق وروي انه لما نزلت هذه الآية قام النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصديق فكلبرت خديرة وفحرت وطلعت
 انادى اليه ثانيا ان الملوك الكبار في الصلوة انتهى قد تارة على تفسيره ان يقال الصديق ربك ما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال
 وفي الصلوة لما تارة عن خلف الهم صل على محمد من يسبحك وبه يملك ويكبرك مع ان معنى بل قال لا اله الا الله والصديق
 ومعنى كبر قال الصديق قد تارة اقبل بنا على نعمته معنى التوحيد وقد تارة الكبر ربك ما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال
 سبحانه الصديق الا ان الجوزي قال سبحانه الصديق الى المفعول باعتباره نعمته معنى التسمية وبالجملة فاما قال كون
 سبحانه في قولهم من جازية الصديق كذا في المفعول من جازية الصديق كذا في المفعول من جازية الصديق كذا في المفعول من جازية الصديق
 بمعنى تارة والصديق الا ان الجوزي قال سبحانه الصديق الى المفعول باعتباره نعمته معنى التسمية وبالجملة فاما قال كون
 عزت منصفه لما لا احتمال الثاني وهو ان يكون سبحانه ما ينبغي التبع فلا يلزم مستندات منها اقل الشائع في احوالهم من يسمونه بل
 على ان جازية الصديق الجوزي غير متمم لما لا احتمال من جازية الصديق على بل التبع بل وان احد حقيقة جازية الصديق وما سبحانه فقام مقام الصديق
 منها قال الامام الرازي في تفسيره قال سبحانه اسم التسبيح يقال حيث شهد تسميها جازية الصديق جازية الصديق جازية الصديق
 كبرت ايمن كبرت وكبر تارة وتارة من كل سورة انتهى ومنها اقال الغني في تفسير قوله تعالى سبحانه اسم تسون قد سبحانه
 ضلان اسم الصديق الذي يحتاج منها اقال القاضي البضاوي في تفسير قوله تعالى سبحانه الذي اسمه في الصديق ليل سبحانه
 اسم لم يسمي التسبيح وهو التسمية قد تارة على ما يقطع عن الاضافة ومع من يصف قال سبحانه من خلقه الفاعل انفسا بغير مشوك
 اظهاره انتهى في تفسيره ان الكلام ان سبحانه اسم تسون قلناه يسمي اسم الصديق في المفعول فلهذا المضمون وجب
 على ان قام مقام الصديق قد تارة على ما يقطع عن الاضافة ومع من يصف قال سبحانه من خلقه الفاعل انفسا بغير مشوك
 في جازية الصديق استتمها لاضافة فاستتمها لانها جازية الصديق في تفسيره جازية الصديق الذي سمي بعبد له لا قال سبحانه
 علم التسبيح كتمان للرجل انفسا بغير مشوك اظهاره قد تارة وجازية الصديق جازية الصديق جازية الصديق جازية الصديق
 على ان التسمية من جميع التسميات التي فيها الالفاظ التي جازية الصديق جازية الصديق جازية الصديق جازية الصديق

عن السور وطلب التلخيص كتمان للرجل انتصاب الفعل ضمير متروك الظاهر تقديره سبحانه ثم نزل سبحانه منزه بفعل فاعله الفعل
 ودل على تنزيه المبلغ انتهى وما قلناه سابقا عن القاموس حيث قال سبحانه ان الله تنزيهه عن المساجد والولادة معرفة ونصب على
 المسد فان قوله معرفة متصرف يكون علما للفعل في الصلح والصلح وقوله سبحانه ان الله تنزيهه من الانبياء بالتنزيه معرفة باللام
 في تنزيهه عما رآه كونه علما وان كان ظاهري كونه مصداقاً ثبت بتخصيصات هو الله لا الله ان سبحانه حين كونه مصداقاً منصوباً
 بفعل ضمير متروك الظاهر اي علم وان كونه علماً غير مقصور على حال كونه متقطعا عن الاضافة ممنوعاً من المعرفة وعرفت هذا بفعل
 قائلهم الشايع ذكر في التفسير في شرح قولهم سبحانه احتمل الاول انه مصداق كقوله قد عرفت سائداً في الاحتمال توجيهاً له
 انه علم التلخيص كتمان للرجل في الاستدلال في الكشاف والمذكر وغيرهما كقوله تعالى ولست في هذا الباب تصورات انه العربية وقد
 عرفت انما تخصيصاً بهم بل كونه علماً حين احتمال اضافة اليه ونقص كلامه هو الله لا الله اعطاه ان سبحانه علم التلخيص قد عينان
 ونصب بفعل ضمير متروك لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا يكون لكونه ممنوعاً من الصرف لاجل علمية والالف والنون المزيدين
 مع كونه مناهة لتعجب ذكر في المحاشية في سبحانه عني اذا اتصل مناسفاً احتمالاً عامداً ووجه العلم التلخيص وانما يكون علماً على التلخيص
 حيث يقطع عن الاضافة لمتى لم يتبعه بلا موافق لما قال البيضاوي في تفسيره ان الله تعالى سبحانه الذي ارسى بعد ليلته
 من ان يكتفي بتصحيح اضافته الى المفعول جملتها التلخيص بمعنى التنزيه ولا حاجة الى جملتها لانها وقفاً في كل وقت جملتها مناهة
 ان سبحانه اتصل في تعجب اي بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه حين الاستعمال في تعجب يفتك عن الاضافة مع ان العلم التنزيه
 في هذا الاستعمال هو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطرر الى جعله علماً للتلخيص المتعدي بنفسه حتى يتحقق فيه
 سبب منع الصرف وهم قال ان سبحانه هبتا وان كان معنى التنزيه المتعدي بنفسه لان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
 لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر شكاً في الاضافة لانه صفات في المعنى وعلمه في فاعله تنزيهه في كتاب الله فوجوه
 استعماله في التعجب من غير متروك الى المفعول لانه الفاعل في الاضافة في القاموس سبحانه من كونه تعجب مناهة
 اضافة حين يستعمل في تعجب جملتها التلخيص بمعنى التنزيه لمتى لم يتبعه بلا موافق لما قال البيضاوي في تفسيره ان الله تعالى
 خصهم من مسرع ان عدم تنوينه وجوه من الكتاب تلك الكلمات هو انهم من الصلح حيث قال العرب تقول سبحانه
 كذا اذا تعجب منه انما لم ينون لا معرفة عنه فميراثه يثبت انتهى اقول العمل كونه معرفة عنه مخمض في هذا الاستعمال واكثر ما يكون
 المحل عليه من التعريف ويظهر في الاستعمال حكم المعارف كونه في شبهة التلخيص فلا يمتد الى معرفة في ذلك التلخيص
 لا حاجة الى ما ذكره في قول الشاعر سبحانه من علقته العائرة انتهى مختصاً به وكله شطط وجلف فصار عدم المعرفة بالفنون الاوتية
 وعدم الشعور على ما قاله في العربية اما لا فعلان في الكشاف والمذكر لا القاموس غير انفساً على كون سبحانه علماً ومعرفة في

حال استعماله ضارفاً لا لجمال الجائز بعد تصديدها من غير علم المتبجح بحكمها مشهوراً بل العدة في الحكم بكونه عاملاً متمم
 مضافاً لمضمون خبره لا لاعتداله وليس الحكم بالعلمية حقيقياً حتى يقال انكمن في تعبير لسانه الى الفعل جملته لتعريب معنى التفسير لا لاجازة
 جملته بل لرب المعنى في الجواب هو السماع والنقل من سنة العروة وقد صح عنهم بكونه عاملاً لا لاعتداله بل لاجازة لفظان الحكم بكونه
 عاملاً من فضاء ما عزم من رعيهم كونه اجماعاً لتعمل في التعجب اي بمعنى التفسير المتدري بنسب بل فضاءه لا غير فاذكر في
 توجيه حكمه بكونه عاملاً احسان عليه من ان امتنان بنهم واما ثانياً لفظان ارتكاب مضافه من استعمال في تعجب جملته لفظاً بمعنى
 التفسير يستلزمون تفسيره غير مخالفت لما عليه بل لفظه بل شارحاً لفظه مع التوفيق على ما هم على حساب الكشاح في تفسيره وادعوا
 بما كان في بيانهم من تعجب من فطر الامر قال فان قلت فما معنى التعجب في كلمة التفسير قلت الاصل في ذلك ان السمع عند
 روية التعجب من عند الله ثم كثر ذلك حتى اتصل في كل تعجب من اجزى وقال الامام في تفسيره ما لا يدرك الا وهو انك لم تيقن
 بما كان في هذا الموضع من اجاب وجود الاول ان الملائكة تعجب من علم الامور وانما اتصل في معنى التعجب من روية الله عز وجل تعجب من
 حكم كثر ذلك حتى اتصل في كل تعجب من اجزى قال البيضاوي في تفسيره والآية سبحانه تعجب من فعل ذلك اصله انك لم تيقن
 فتعجب من غير ما قال تعالى من ان يعجب عليه النبي فقد ثبت تفهيم خبره لا الله الا سلام ان سبحانه مع كونه مضافاً لتعمل في تعجب
 ووضح ان الجان اتصل في تعجب في الاصل من التفسير لا غير وليست شري ما اتصل في الجان في التعجب كمن بمعنى التفسير فما كان من ضارفاً
 الا ليس الاصل بمعنى التعجب غاية الامر ان يتعمل فيه عبارة السمع صريحة في انه يتعمل فيه لا موضع روية الحكم بكونه جازاً لتعمل في
 الا غير متدلي للفعل لتفريع فكذا من الافاد على الفعل عند ذلك استعمال على ان لفظ الش من قلته التدبر في كتب الله وقول
 القاسم جاز من كذا تعجب بيان لموقع الاستعمال لتفسير الموضوع للفظ والماء بالفلان قوله العمل به كونه معزوف عن فهمه في نوا
 الاستعمال حين جاز في هذا الموضع في القاموس بكونه معزوف عن استعماله ضارفاً في معنى التفسير لا لاجازة لفظان الاكشاف والمذك فلو لم يفتقر
 بانحصار كونه معزوفاً عن استعماله كونه عاملاً على تعريفه وحمله على الحكم بالحرف في جواز استعماله بالجملة بل لكونه جازاً لغيره من
 ان لم يفتقر الى فضاء من ان يعمل عليه لعلك ديت بما عرفت ان ما هو على مثل من ان كذا على وجه التفسير ومن ان اجماعاً ما
 مصدر كثر ان فاعلى حجت ساجدة اعلم المصدر هو توضح كثران للفظ مخالف كلام القوم وما على المتقنون اذ الظاهر انه اراد بالسجادة
 المذكورة في المتن هو قوله عز وجل بالامام هو في استعمال ذلك ليس مصداقاً على ما بل العروة اذ لم يقل خبرهم ان اجماعاً من اضافته
 الى الفعل مصدر لانه لو كان مصداقاً كيف يصح انما اتى الى الفعل اذ قوله الجوز لتعمل الا لا روية تقرر في موضع ان الصواب انما يتقن في
 التفسير والاعتماد على فعله مصداق في هذا الاستعمال متدري بنسب فحق الملاح على روية الله في انما في انما ذلك لم يصح بمعنى التفسير او
 علمه في شرحه انما في بعضه فضاء على فضاء وغيره من انما انما انما فعل مجزاً او كونه مصداقاً هو قوله عز وجل انما في

أشياء معدة

المجرب ليس معنى التشرية الا لا يتم الا لا ما كيف يصح اضافته مصدر الى المفعول كونه متعديا بنفسه فمبدي الشايع قد وقع في غير هذا من مخالفات
 اصل اللغة ومخرجه واما الحق الثاني من قوله فمبدي كان مطابقا لكلامهم فمبديهم الا انهم قالوا في الوارد التي وقع فيها التسبب من جهة
 عن المضادة والتروية فمبديا هو في المبتدئ وليس التسبب بل التسمية ولهذا فمبدي وليس هو فمبديا عن المضادة فلا بد ان يكون
 الثاني من تروية فمبديا كونه في المبتدئ معبدا لعلها علميا صحيحا سيما التسبب البتة فمبديا التحقيق فكان الا ان مجال الشايع يقتضي
 ان ارجح ان التسبب معنى التسمية فمبدي علميا صحيحا معتمدا في التسبب فمبديا قال في محاشية ليطابق كلاما سلكا فيهم وان كان
 الاخر مستغنيا عن التحقيق انتهى في غاية السقوط اما اذا قلنا لا تسلم لعل اهل العربية على ان ارجح من اضافته الى المفعول ليس
 مصدر ابل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول قصر حجات الاسانيد بكونه مصدرين اضافته واما انما قلنا لا نعم انه لو كان مصدر لم يصح
 اضافته الى المفعول لانما لان فعله الثلاثي المجرب وليس معنى التسمية فمبديا لان المراد تصديقا غير متعلمة كما قال النيشاوري ما مصدر
 غير متصرف ولكن هل انما لازم قلنا انما لا يجوز جعله مفعولا لاطلاق الفعل المقدر المستعدي بل كونه مفعولا لاطلاق فتح جيل فمبديا
 بما تامل احد العنوين في تعريفه فمبديا انما صلب الابل كونه ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر بل على ذلك فمبديا
 صاحب القاموس قوله من ارجح ان المصدر الذي اورد من السور برونه ولكن هل انما ان معنى شج بجانها قال شجان امد لا غير فمبديا
 لا يجوز تعديته باعتباره بمعنى التسمية على ما تفرع في الشايع معج على كل من هذه الاختلافات وليس فاسدا ولا جارا على فاسدا لانما
 قلنا لا تسلم انهم من كلام الشايع ان الفعل المقدر انما صلب مفعول مجزول يجوز ان يكون الفعل المقدر انما صلب سجت من التسمية
 لان الثلاثي المجرب من غير مفعول كما يدل عليه كلام النظم النيشاوري واما لان الثلاثي المجرب من لازم مقدر الفعل المستعدي من
 باب تعييل جعل المصدر اللازم مفعولا لاطلاق كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ما بر من السور برونه واما انما قلنا انما
 فهم كونه الفعل المقدر انما صلب لفعلا مجزوا من كلاما فمبديا انما ليس فعله المجرب معنى التسمية بل قد سبق انه مصدر من الثلاثي
 المجرب مناه التسمية فمبديا لان تصديقا غير متعلمة واما فاسدا قلنا قوله انما كونه مصدر متصرف فمبديا انما يكون انما يكون متصرفا
 من الثلاثي المجرب ويجوز ان يكون الفعل المقدر انما صلب من باب تعييل كما في قول صاحب القاموس اي ما بر من السور برونه واما فاسدا
 قلنا انما تسلم ان ليس فعله المجرب معنى التسمية وانه لا يتم الا لا ما قلنا انما لا يصح اضافته مصدر الى المفعول كونه متعديا بنفسه بل
 برونه فمبديا الى المفعول باعتباره بمعنى التسمية فمبديا الى المفعول بهنالك فمبديا كما في التسمية وانما فمبديا الى المفعول
 الا انما فمبديا انما تسمية الشايع قد وقع في غير هذا من مخالفات واما انما قلنا انما فمبديا الى المفعول بهنالك فمبديا كما في التسمية وانما فمبديا الى المفعول
 سجان علميا فمبديا في الوارد التي وقع فيها التسبب من جهة فمبديا علميا صحيحا معتمدا في التسبب فمبديا قال في محاشية ليطابق كلاما سلكا فيهم وان كان
 في التسمية السليخ مضافا منصوبا كما سبق قلنا واما انما قلنا انما فمبديا الى المفعول بهنالك فمبديا كما في التسمية وانما فمبديا الى المفعول

[illegible]

وتغاير لكل كالمادة والصورة الجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة الشرقية بتألف المزدان الخارجية الغير ذاتية وحدة في نفسها
 وتحدت لكل في الوجود هي الاجناس الفصل والجزء التحليلية اما الجزء المقدارية كما في المقادير المتعلقة بالجزءات الخارجية هي سباد
 الاجناس والفصول كما ذهب اليه الشيخ في انشاء الله تعالى فان تلك الاجزاء بما هي كذلك لا تقع اجزاء من الجدل فيمكن
 اجزاء من الحد اذا كانت لا بشرط شيء فيكون اجناسا وضو لا وكان مع ذلك كل قول المصنف لا يوجد في تلك العنصرين الاول انه لا حد له
 بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان معنى الحد بالمعنيين متقاربا
 على معنى الاجزاء مطلقا اذ لم يكن الحد بالمعنى المصطلح فليس على معنى الاجزاء المحددة ومعنى النهاية متفرج على معنى الاجزاء المقدارية
 الذي هو احد معاني البساطة كما يقال في نقطة بسيطة في انبساط لها جزء مقداري او كما يكون في جزء مقداري كان له لا محالة حدود
 نهاية وبالحقيقة كان معنى الحد مطلقا اي بالمعنيين متفرجا على اشياء البساطة مطلقا اي معنى اتايف من الاجزاء مطلقا ما سبب ان
 يبطل الشرح ان يكون له تعالى جزء بما هي معنى كان فالجمل الاجزاء المحددة والمقدارية جميعا اثبت البساطة مطلقا فيصير معنى الحد
 بالمعنيين يستقيم كلام المصنف في معنى اخذ فان بهما بسيان ان البطل الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الاقاصح
 والامور بل في اشياء المطلوب ولا يعجز عن كلام المصنف كما نحن مستوف انشاء الله تعالى توجيه آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
 فيمكن قوله تعالى منها قوله المطلق الاجزاء انضمامية وهي ما يكون متغايرة بوسائلها في الوجود وهي مقدرة على الكل
 وانما في قوله شتم بعضها الى بعض اما اجزاء اتحادية متحدة في انضمامها مع الكل جعلها جودا جمل الكل ايها ولها اعتباران اعتبارا
 في شتمها باعتبارها في شتمها قبل الانضمام لاجزاء اتحادية هي والاجزاء الفعلية على انشاء الله تعالى ان لا يفتقر الى شتمها على انشاء الله تعالى
 انضمامية كيف يتحقق في مقدم الانضمام الى الكل وتغايرها في انضمامها بوسائلها ووجهها في قوله ان لا يفتقر الى شتمها على انشاء الله تعالى
 الاتحادية كما يتحقق في الاتحادية تلك الاجزاء مع الكل بوسائلها في تفصيل ذلك انشاء الله تعالى فان كان المراد بالاتياف الاتايف
 المتشعبة كان هذا التفسير هو الاجزاء الاتحادية ويكون ذلك السيل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان انضمامها على انشاء الله تعالى
 بينا على ما يراه المصنف من انضمامها بين التركيب الخارجي والانضمامي والتركيب الداخلي ومعنى الاجزاء الاتحادية الخارجية والباطنية
 والباطنية لا يتصوره تعالى اجزاء الخ وان كان مراده بالاتياف ان لا يفتقر الى شتمها من الجمعية وخبره الحقيقي لم يكن ذلك قيدا احترازا
 بل بطلان الاجزاء ويكون السيل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله والغير لا يتصوره تعالى انشاء الله تعالى لابطال الاجزاء والمقدارية كما
 اشرنا اليه في سابق او لابطال الاجزاء الاتحادية التي هي سباد والاجناس والفصول كما سبقت في الاول انشأ الله تعالى
 اتهم في الكلام مع كونه متشعبة على التقديران في والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الانضمامية والاشارة في
 انشأ الله تعالى في بعض ما ذكره وكذا في لابطال التركيبين مطلقا كما استغفرت انشاء الله تعالى قوله في شتمها بوسائلها مستغفرت

بعضها ببعض فقد عرفت ان الاجزاء الخارجية متعادلة ومقابلة لكل جزء والاجزاء الداخلية متحدة في نفسها ومع الكل في الوجود
ففي المركب الخارجي هذه موجودات متحدة بعضها الى بعض وفي المركب الداخلي ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
الا ان بعض بعض من تحليل بعضه الى معنى بهيم وخاص حصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات فكانت منفصلة
الهيوية لولا الواجب يكون نفسه مصداقا للوجود ويكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متنازعا من الآخر ولا يكون
بعض منها علما ببعضها وبعضها ماصا معصلا والالم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذاتية اذا اجزاء ذاتية لا تكون
منفصلة الهيوية بل هيوية واحدة ولكانت متعينة بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقاريات في الوجود انما هي في
الحكمون جبرية لضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستثناء يكون وجود كل
من الاجزاء بدون الآخر فيكون الثالث منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا تقوم منها حقيقة معصية واذا تحليل
كون الواجبات اجزاء ذاتية واجزاء خارجية لعل كونها اجزاء مطلقا ضرورة اختصاص الجزر في اثنين وانقطاع ما ينصرف فيها
بارتفاعها تحليل معصية قتالي من الاجزاء الذاتية مطلقا ذاتية كانتا خارجية فقط ما يلحق من ان الخارج يقتصر على حديث
الاستغفار وهو لا يخفى على التركيب في اجزى اذا اجزاء ذاتية لا افتقار بينها لا اتحادا واذ ذلك لان الشاخص لم يقتصر على حديث
الاستغفار بل انما يقتصر على حقيقة واحدة الى البطلان التركيب الذاتي ولتقرر متعينة بعضها عن بعض الى البطلان التركيب الخارجي
على انه لم يقتصر على حديث الاستغفار كفي اذا الاستغفار ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا
الى نفسه يكون متعينا عن نفسه لكان الاستغفار عبارة عن سلب الحاجة ليعقد كاستغفار عن نفسه اي غير متعلق الى نفسه بل كما
ان الحاجة لا يقتل بدون متعينة عن المتعدي وبين المتعدي اليه كذلك الاستغفار لا يقتل بدون انتفاء من المستغنى والمستغنى عنه فلو
كانت الاجزاء واجبات كانت متعينة بعضها عن بعض فكون متعينة غير متعلق بعضها الى بعض فلا تقوم منها حقيقة معصية
فتقارنا ذاتية التركيب الذاتي يستلزم الاتحاد بين الاجزاء وهو يتلوه في انتفاء الذي لا بد منه في الاستغفار والاتحاد خارجيا اذ التركيب
الخارجي يستلزم افتقار ذاتية فهم ولا يؤول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير ملزم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
خاصة في فضل الهيوية المتعينة بعضها عن بعض الانتفاع والانتفاع المنص بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتعينة
في الوضع كالجواهر مثلا هي واجبات حاجية سوى وجودات الاجزاء من كل احد والحكام المجموعات متعينة في نفس الامر للحكام الاجزاء
متعينة في الواقع ولا يقتصر على الوجودات والاحكام الى منتزاع المنتزعة واعتبار التعبد فلو كان وجود الواجب قتالي كذلك
لا يلزم الاستغفار على طريق التوسط والامكان الامر على خلاف ذلك على سائر الشرائع والقول المقدر للفرقة فليس بشيء
لان تلك العلاقة الجبرية لا تكون اما منع من تلك الاجزاء بدون الاخر في علاقة الافتقار ولا تفكك الاجزاء

[illegible]

اني حد لا يمكن بعده الا ان مبنى على ما ذهب اليه المفسر من التزام بين الاجزاء الالهية وبين الاجزاء الخارجية الانضمامية ثم في
 هذا السيل شيء آخر وهو ان الثابت بانتهار سلسلة الواجبات الى وجوب بسطة لا التثاني بين الوجوب والتركيب كما مقتضى
 كلام القدم قوله او كانت بالذات واما احتمال ان يكون بعض الاجزاء مركبة وبعضها واجبة فباطل بطلان هذا الشك
 ولذا لم يذكره الشارح ومن الغرائب ان نعيم من قوله فيما بعد اعلم انه تعالى انما ابطال لبنة الاحتمال الثالثة لا يخفى ان
 الغرض المسوق لذلك الكلام ليس هو ابطال هذا الاحتمال وان كان مستلزما لابطاله ولكن من لم يجعل صدره نورا فانه لم يفرق
 لا سيما ان قوله انكيت يقوم بالحق المحض اي ازالة بطلان الاحتمال المذكور بطلان الشك الثاني فان المركب من الواجب يمكن
 لا يكون هو الحق المحض بل مما الحق المحض هو الخارج الى وجوب فانهم قوله وايضا لا يتصور ان الخارج الظاهر ان هذا البطلان للاجزاء
 المقدارية لا تعالى كما يدل عليه قوله كما يحسم قوله ايضا في الذوات هي لانه وما قال في الحاشية المتوسطة بقوله وهو مقدس عنها وهو
 قوله لا جاني الاجزاء المقدارية من المادة القابلة للاتصال والانفصال ولو هو ما وفرضنا هي الهيولى كما تبين في الحاشية وعلى
 هذا تقدير يكون وجوبها والظاهر ان في هذا المقام ما تكون عليك في الدرس السابق وتحيل ان يكون مقصوده من هذا الكلام
 ابطال الاجزاء الخارجية الاتحادية التي هي مبادي الاجناس المنفصل على راء ويكون قوله وتقسيم اليها بمعنى خيل اليها لا بمعنى التقسيم
 المقدارية ويكون قوله كما يحسم نظير فان الاجزاء الاتحادية الخارجية تضاهي الاجزاء المقدارية في انها اجزاء تحليلية متحدة في الوجود
 غير محمولة على الكل والاحتمال بعضها على بعض فيكون هذا الكلام اطلاقا لا لاجزائها العقلية باطل مبدوها ولا يكون هذا الكلام خروجا عن المقام
 كما ظن لكن قوله في الحاشية على اقتضائه اني في الترجمة ايضا قوله اي هي الذوات هيولانية لا يلائم لان الاجزاء الاتحادية الخارجية غير
 مختصة بالذوات هيولانية بل تكون للعقول المجردة ايضا على راء الشارح كما يدل عليه كلامه في بحث تلامذته في الترتيبين لان يقال للمواد
 الهيولانية الذوات المكنة لاشتمالها على الاسكان والقوة التي هي مقابل للوجوب لتعيين فانهم قوله وايضا هي الذوات هيولانية انما
 المقصود ابطال الاجزاء المقدارية فلما راد بالذوات هيولانية الذوات المكنة من الهيولى او القائفة بحالات في الهيولى كالاجسام واصورا
 المتغيرة فان الاجزاء المقدارية انما تكون لما يكون له مادة قابلة للاتصال والانفصال كما قال في الحاشية وان كان المقصود ابطال الاجزاء التحليلية
 الاتحادية الخارجية التي هي مبادي الاجزاء العقلية فالمراد بها الذوات المكنة فان الاجزاء الاتحادية الخارجية ليس لها وجود الا في ضمن وجودها الشراعي
 فهي قبل الشراعي بالذوات فلا تكون للذوات الواجبة لو كانت للذوات الواجبة كل كل من تلك الاجزاء موصدا فالوجوب لوجود فلا يكون اشتراعي
 تحليلي لوجودها اسكان تلك الاجزاء الواجب جاز اسكان الاجزاء العقلية لقواجب تعالى الالهة مباديها وقد عرفت ان كون الاجزاء
 العقلية للواجب سبحانه ممكنة يستلزم فانهم قال قوله اعلم انه تعالى كلامه على حياله فانه تعالى كما ليس مركبا لبعض من
 التركيب كما لا يجد لا يجد في تياتي منه بطلان الاحتمال الثالث الذي ترك الشارح وجوب تركيبه من واجب ولكن ان لم يكن هذا الكلام موقفا

الى ما هو ذاتي له الوجود مني استراعي ليس في شي من الموجودات في كلامه فيه لبيارات طيبته ولا في سبب حليكي ان كلامه مع ما فيه
 من الاسباب السطوحي حال عن الحصول والتحصيل لما هو لافلان في ان تعالى نفسه باصطلاح واجب لوجود ضرورة ان تقرير بلا خفية زائدة
 اصلا كما استوفت فاما ان يكون نفس في ان تعالى في كافيته في صدق وجوب لوجود ضرورة ان تقرير عليها ومقتضى استراخ في المنهزم منها وانما
 الاول يكون فانه تعالى على تقدير حصولها بنفسها في الذهن ايضا مصداقا لوجوب لوجود فيكون موجودا خارجيا ضرورة ان الموجود
 الذي هو ملاقتيا الى الذهن لا يكون مصداقا لوجوب لوجود على ان في لا يكون نفس في ان مصداقا لوجوب لوجود بنفسه باو نه فلا
 ما عرفت في ان التقرير لا يتوجه عليه ضرورة اصلا وتجوز حصوله تعالى في الذهن عدم كونه مصداقا لضرورة الوجود حين هو في الذهن
 مع القول بان فانه تعالى بنفسه كافيته في مقتضى استراخ ضرورة الوجود عنها قول بعدم حصوله في ان تعالى في الذهن قد كان المطلق
 ذلك انما تأنيلا فانه تعالى على تقدير ان يكون للوجود حقيقة سوى احدى الصدري تكون عين في الواجب زائدة في الممكن يكون الواجب
 سبحانه وجودا قائما بذاته كما ان تقرير ذلك استلزم امتناع حصوله في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائما بذاته فلو حصل في
 الذهن بغيره في السطح اشفي عن نفسه فان في الوجود والعدم بنفسه والحاصل في الذهن قيل ان يكون وجودا قائما بنفسه لوجب انه
 قد ذكر في هذا الشق هذه المقدمات كما نتج منها تجرير حصوله في الذهن مع انه باهتة في انما كما عرفت ولما انما فلان قوله تعالى انما
 الخ لا يرجع الى ما طالع لانه تعالى لما كان بنفسه مصداقا لمع الوجود انما خارجي كما عرفت بكان مصداقا لوجوبها كان الالام يكن بنفسه
 مصداقا للوجود الخارجي فيكون حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فيكون على تقدير حصوله في الذهن موجودا في الدنيا وموجودا
 فلا يجازيها وهو صريح المطلقان قال ان ذلك شأن الذاتيات بنسبة الى ما هو ذاتي له ان الماد بان ذلك مخصوص بالذاتيات
 فذلك فاسد لان عدم السطح الذاتيات عن الذات انما هو لان الذات بنفسها مصداق لذاتياتها وانه يتحقق في الذات الواجبة
 بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان لم يرد ذلك فلا يعيده شيئا لما امارا بها فلان ما قال من انه لم يثبت ان تعالى مصداق للوجود
 مطلقا عليه بيا كان اذ نهيا انما ثبت ان مصداق للوجود الخارجي للشيء يفتق الماد فانه تعالى لما كان بذاته مصداقا للوجود الخارجي
 كان بذاته مصداقا لمطلق الوجود لاستحالة انفكاك المطلق عن اخص مطلقا كان ذاته مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفكاك مطلق
 الوجود عن تعالى فيكون محل مطلق الوجود عليه ايجابيا شيئا كان فيكون فانه تعالى حين هو في الذهن مصداقا لوجوب لوجود فيكون
 حين هو في الذهن موجودا خارجيا واصل كلامه جهالا لا مصداق لتلك تلك طفت بها لتو عليك ان الدليل على امتناع حصوله تعالى
 في الذهن بتقريره في الاول ان الوجود الخارجي حذية تعالى فيكون فانه حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي والذات التي
 ذاته تعالى مصداق لوجوب الوجود فلو حصل في الذهن كان حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجيا اذ
 الموجود الذي هو ملاقتيا الى الذهن لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود والتقرير الاول قد ذكر في الشرح ويرد عليه النفس البسيطة

هذا هو الوجود
 في الدنيا

الحكمة فان جودها خارجي عنها كما ياتي بانشار الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وهو كما كان
 عنه فان انكاره عينية الوجود خارجي للهيئات المكنية الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان ونقد احد ما تمسك به فيما ذهبنا اليه من فني
 العقل حصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن تحصيل تلك حصول الهيئات
 المكنية الموجودة في الالعيان فيه تحصيل العلم بكنهه شيء ليس عبارة عن حصول نفس ذات في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
 اكتشاف نفس ذات الشيء للعالم ودفق ما بين الامرين فان اكتشاف نفس ذات الشيء العلم بمحوران يكون مخرج حاصل منه في الذهن
 ومن محوران يكون له تعالى شيء كاشف عن نفس ذات حاصل في اللاذمان والقول بان تعالى متعال عن الشيء فانه احدى الذات
 تاش من عدم الفرق بين الشيء وشبهه فان الثاني للاصلية ان يكون له شيء لان يكون له شيء ولم اعتبر بعد على إطلاق هذا القول
 بانظره والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبرهان الكشيفية التي شهدت بها شهادات حضرات الصوفية قدس سرهم
 وبانواع انما كانت بحسب انظار اهل من العقل التوسطه والنفس والاتصال لكننا في الحقيقة باريين قاطعة واجبة الاتباع قوله وسائر صفاته
 انما انما بمران حقيقة سائر الصفات له تعالى لا دخل لها في ذلك الدليل فذكره استطراد ولا يبعد ان يكون في ذكره حقيقة سائر الصفات له تعالى
 اجمالا الى تقرير آخر للدليل حاصله ان تعالى احدى الذات والصفات لاكثرية وجود اصلا لتلخيص تعالى ذات واحدة فان اصفته
 غير الموصوف بالبداهة بل ببنائك ذات هي بنفسها انتشار لا كذا التي ترتب على الصفات في غير على اكل جود ولذا يقال انه تعالى
 بالاعتقاد وعالم بالاطلاق غير ذلك للاراد ان ذاته تعالى ترتب مناسب جميع الصفات الكاليتة فالذات اصفته بنفسها بل لازمة امر عليها
 انصاف حيثية اليها مصحح لا يتصل بمفاهيم جميع الصفات الكاليتة ونشأ ترتب انتشار فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان
 عين في في الذهن محض لا يتصل تلك المفاهيم ونشأ ترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية انما لوجودها خارجي لا يترب
 على كذا لوجوده ايصافه احكاما ولا يكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصحح لا يتصل تلك المفاهيم ونشأ ترتب تلك الآثار
 وهو غلط باطل لا يتوهم ان ذاته تعالى انما حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات عين حصولها في الذهن موجودة
 ظلية فلما يلزم ان ترتب عليها آثارها كما انما تصورنا القدرة لا يلزم ان ترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذي في ذلك لا يلزم
 انما ترتب لوجودها ان الصفات قلادة وانها تحصل عند حصول في الذهن كما فعل ان تعالى ليس اصفته الا ان ذاته تعالى ترتب
 مناسب جميع الصفات ولكن في انشراح مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بل لازمة شرط وانفسا ام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصحح
 لا يتصل مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن تكونها موجودة ظلية لا
 تكون مصحح لا يتصل مفاهيم الصفات ولا انتشار آثارها بل قلنا فلا يكون نفس الذات كائنه في تقصيص انشراح الصفات
 ترتب آثارها وهو غلط باطل لمن يهنا سقط ما توهم بعض من ان عينية الوجود خارجي له تعالى لا يلزم ان يكون في الوجود

في الذهن موجودة خارجية اذ لا يلزم من حصوله تعالى في الذهن الاحصول للوجود الخارجي فيه وحصول الوجود الخارجي في الذهن مستلزم
الذات الخارجية لانه حصوله تعالى وذلك لانها استدلنا بان ذاته تعالى لو حصلت في الذهن لم تكن لا متزاع الوجود الخارجي كونه
فرض انه كافيته في تصحيح استماع الوجود الخارجي ولا يرب في ان يكون صحيحا لا متزاع الوجود الخارجي في موجد خارجي وذلك لانهم لا يتجه على هذا
التصحيح كما لا يخفى **قوله** لا متزاع الصلح الذات والذاتيات عن الموجودية متساوية لا متزاع الصلح الذات الواجبة وصفاته الذاتية التي
هي نفس الذات بالحقية عن الموجودية الخارجية فان الذات الواجبة التي هي عين الصفات نفسها كافيته في تصحيح استماع الموجودية
الخارجية فهي حيثما كانت تكون متزاعا لا متزاع الموجودية الخارجية فتكون عين هي موجودة في الذهن موجودة خارجية بحيث ان يكون
لا متزاع الصلح كل من الذات والصفات الذاتية التي هي مناشي الآثار الخارجية عن موجودية الآخر بل الذات حيثما توجد الصفات
التي هي مناشي الآثار كونها عين الذات فيكون اللام في قوله الموجودية مضافا اليه فيكون هذا الكلام انما لا يسيل
الذي لم يولد اليه بقوله وسائر الصفات وهذا التوجيه مع بعده لا يخلو عن لطيف **قوله** فيكون باهوا حاصل التفاعل ان تعزل الان لا ينبغي
بكمال بل يروى بانه لا فلك في انما العلم الجزئي الخارجي باهوا كذلك وليس علما حضوريا فانه ليس بهذا ولا نقاد ولا معلولا بل
حاصل معلول فان ان يكون نفس ذات باهوا في الاعيان وجزئي حقيقي مرتبة في الذهن فيكون باهوا حاصل في الذهن واقفا
في الاعيان معا فلو لم يولد نفس ذات باهوا موجود في الاعيان مرتبة في الذهن حقيقة بل بعد تعريبها عن الوجود في ربي
وهذا باطل لان تعريبها عن الوجود الخارجي يساوي تعريبها عن الشخص ضرورة مساواة الوجود الشخص وحصولها مع التعريف عن الشخص
لا يخفى في علم الجزئي باهوا حسنة في الكلام في علم باهوا كذلك الا ان يقال ان الجزئي باهوا كذلك لا يحصل في الذهن ويخفى في علم
الوجود الجزئي تعلق حقيقة في الذهن مع شخص مائل للشخص الخارجي فهو حاصل في الذهن مع اتساع من الوجود الخارجي ولا يمكن
مثل ذلك في الواجب ثباتا ولا يمكن تعريب عن الوجود الخارجي كونه عند تعالى فان قلت كما ينبغي تعريبه عما هو على الوجود في ذلك كذا ينبغي تعريبه
الخارجي باهوا كذلك ان الوجود الذي لا يخفى في الجزئي باهوا كذلك مع اتساع من الشخص الذي هو باهوا الوجود الخارجي في علم ما استدلل على متعلق
تعالى في الذهن متعلق حصول الجزئي الخارجي باهوا كذلك في الذهن قلت استماع حصول الجزئي الخارجي باهوا كذلك في الذهن
لم يمتد عند المتقين كما استوف ان شاء الله تعالى **قوله** كذا باهوا حاصل في الاعيان تعريبه انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود
الذهني عينه اذ لا يرد عليه صفة من صفاته فلا يفتك عن الوجود الذي هي عينه وذهنا فيكون عين هو في الاعيان فصار حصوله تعالى
الوجود الذي فيكون باهوا في الاعيان موجودا فينا قال في الحاشية ذابني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح ان يصفه تعالى
به عين ذاته فخرج الوجود في الذهن كان بصداقة نفس ذاته على ما بين عليه في الحكم في موضع فيكون باهوا في الاعيان
لا في الاعيان انتهى عانت فسلم ان الوجود الذي لا يصح ان يكون مصدق لنفس ذاته تعالى لانه وجود محتاج الى الموضوع وهو ذاته

والواجب سبحانه يستحيل ان يكون مصداقا للوجود والتمتع بنفس ذاته والحق انه تعالى وحصل نفيه في الذهن كان بنفسه مصداقا
للوجود والذهني لا لما خلفه الشارع في الاستيعاب بل لان الوجود والذهني عبارة عن انكسار في الذهن كما استقصت والحلول ليس بنفسه
منفردة الى ذات احوال فانه نفس الوجود والوجود ليس بنفسه منفردة بل بنفسه نفس ذات احوال فانه لو كان
زائدا على ذات احوال كان المصنفه لنفسه اليها بنفسه على سبق وجودها فاما ان يكون وجودها سابقا وجوده مستقلا فليعلم ان يكون للحال
وجوده ان في ظرف واحد احوالا ووجوده مستقل غنى عن الموضوع والآخرة وواجب محتاج اليه وبوجه البطلان او يكون وجوده
اي حلول في الذهن فيكون له حال واحد في محل واحد في زمان واحد حلولا وبوجه البطلان واما صفة مشتركة عنها فاعلم
في فضاء انتشارها فاعلم فان انتهى الى صفة انضمامية عاد الى الشق الاول وطلب بطلان وان انتهى الى نفس ذات احوال ثبت
العدم وان كان الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه وكان مصداقا للحلول نفس ذات احوال فاحصل ذاته تعالى في
الذهن كانت بنفسها مصداقا للحلول فيكون ذاته تعالى بنفسها مصداقا للاحتمال في الموضوع فاعلم وان انتهى الى نفس ذات احوال
منفردة الى الموضوع ميثا كانت تكون عين في في الخارج ايضا حال في الموضوع هي الذهن منفردة اليها كما هي واقعة في الاعيان
لاني الاعيان وذاك كلام واجب الاله كما يدل على اشتقاق حصوله تعالى في الذهن كذلك يدل على اشتقاق حصول الجواهر بها
فيكون وحصلت في الذهن كانت بانفسها مصداق للحلول في الذهن والافتقار اليه يكون ملاقيه ونقصه اليه ميثا كانت تلك
جواهر وتكون لها في واقعة في الاعيان لاني الاعيان وذاك اليه احد ما يتك في نفس القول بحصول الاشتداد بانفسها في الذهن
رسالة في انشائه تعالى **قوله** ولان ما هو في الذهن لا دليل آخر على اشتقاق حصول ذاته تعالى في الذهن فغيره ان يحصل
في الذهن مع تقريره في الاعيان لا بد ان يكون له ما به مشترك بين الوجود والذهني والوجود الخارجي لا يمكن ان يكون الوجود
الخارجي والوجود والذهني شخصا واحدا فلو كان واحدا يستحيل وجوده بالذات فلو حصل ذاته تعالى في الذهن فاما ان يرتفع
الخارج وبوجه البطلان او يبقى في الخارج اليه فيكون مشترك بين الوجود والخارجي والوجود والذهني اذ لا يمكن ان يكون
الوجود الخارجي والوجود والذهني شخصا واحدا وذلك باطل لان وجوده ونقصه عين ما به فليس له ما به مشترك محتمل وجوده و
تقصين احدهما خارجي والاخر ذهني ومن ههنا ظهر اشتقاق حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قال بعض اشراح
عينية الشخص بل تعالى لا ياتي وجوده تعالى في الذهن للذهني حقيقة الشخص بل تعالى انه حقيقة بسيطة متناهية عن جميع احوال بانفسها
لا يمكنها احتل الى هبة كلية وتخص زائد عليها وطار ان كنهه تعالى حقيقة متناهية بنفسها لا يوجد في الذهن والاله
يتشخص بتخص زائد حاصل من قبل وجوده في الموصوف ولا يتبين ان يكون شيء واحد متفردا احدهما خارجي والاخر ذهني فان
الشخص الخارجي ميزه عن الاشخاص الخارجية فاعلمت ومن الاشخاص الذهنية الحاصلة من التمايز لذلك الشخص وتخصه الذهني

[illegible]

من يرى ان علمه تعالى بلاشياء بواسطة الصور واذ كان فيه مذهبان الاول مذهب الشيخين برهان على تعالى بالاشياء بصورة العالمته بذواتها
 وجب عليه ابطال المذهبين تقدم الاول لانه صريح في كون علمه تعالى حصولا في حصولها فان العلم حصولي هو ما يكون بقيام الصورة بالعالم
 بذواتها خاضعة عند تعالى فلا حاجة الى ابطاله في نفس كون علمه تعالى حصولا في حصولها فان العلم حصولي هو ما يكون بقيام الصورة بالعالم
 العلم بتلك الصور من حيث انه علم تلك الصور انفسها فمعلوم ان العلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور هو ساقط عنها علم حصولي
 ان العلم بالصورة القائمة بالعالم من حيث انه علم تلك الصور انفسها فمعلوم ان العلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور هو ساقط عنها علم حصولي
 ولا يجب في العلم حصولي ان يكون الصورة قائمة بذوات العالم الا ترى ان الجسم من لا يرى قيامه بالصورة من غير ان يكون حصولها في حصول
 اشياء في الزمان والسكان مع انه يسمى ذلك العلم بالصورة وقصد مذهب الصدوق الاشعري في الاستغناء الى ان الصورة لذاتية قائمة بانفسها
 مع انه يسمى العلم بالاشياء بواسطة الصور علم حصوليا فافهم **قوله** صور قائمة بذوات تعالى العلم ان الابطال مذهب الشيخين مذهب فلاطون
 وجوده من حيثها لا يخص بالاطال احد واحد منها ونبها باطل المذهبين جميعا والشايع المطلبها بوجه واحد ومن يريد ان يخلط كل واحد منهما او لا
 خاصة ثم بوجه ما تقول مذهب الشيخين وهو القول بان علمه تعالى بالاشياء بارتم صور بذواتها بطل برهان الاول انه
 يستلزم ان يكون الراجح فاعلم ان تلك الصور لا يجادها اياها وقابلها لكونها في محال كون اشياء الواحد قاطبا وفاقا لاشياء وان العلم يدل
 على فطانتها دليل شاف الا انه باطل عندنا والقول بان كون شي واحد قاطبا وفاقا لاشياء المستحيل هو اخذ القبول بمعنى الامكان لا الاستعداد
 وليس بهذا ذلك بل بالقبول بينهما بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشي فان ما ذكره في بيان تقدم الدل على امتناع كون اشياء الواحد قاطبا
 وقابلها اي معنى انه كما فصلناه في شرح تهذيب الكلام الثاني انه لا ريب في ان تلك الصور لكونها مجردات فطانتها من فوات
 الصور فيلزم ان يكون العلول الاول ضعيفا لوجوده لا يجوز دون ذلك الثاني ان يخل على هذا ما يعتقدوا من ان الصادق الاول هو
 افضل الاول ثم اهمل الثاني وانفك الاول الى آخر ما ذكره الا ان يجرى على هذا التقدير ان يصدر كل شي بواسطة صورة ولا يلزم صدوره الكثير
 من الواحد الراجح انهم لما اشروا حصول الماديات في الجبروت فخرج حصولها في الذات الحقبة المقدسة من غير علمه تعالى بالجبروتات
 المادية وحصول الصورة الكلية غير كاف في انكشاف الجزئي باجتماعها في نفسها على جميع الجزئيات على السواء والخامس انه يستلزم كون
 محال الحوادث والسادس انه يستلزم استحالة تعالى بالغير فزيادة عنه العلم عليه سبحانه وتوحيح لطلقات في نفسه باطل عند جميع الفهم وهذا الوجه
 الاخير والحق ان دلوا على مذهب فلاطون بسبب النظر الجليل لكنه غير وارد عليه بسبب قبح النظر كما استتقت انشاء الله تعالى والاصل اني
 على كون العلم عبارة عن الصورة ونحن نعلم انشاء الله تعالى ببراهين قاطنة **قوله** بعض الاضداد اطلاقه دليل على ان تلك
 الستة من المذهب الاول وهو غير خافى والاصل **قوله** بصورتهم صورة المشبه انهم ارادوا بالصورة المجردة البهيات المجردة فانه فيسب الى
 فلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجريره جد البهيات المجردة بذواتها في غاية البعد شأن فلاطون اجل من ان يفتري عليه مثل هذا التهم الجور

بل الظاهر ان مراده بالصور المجردة الصور الثابتة المجردة عن المواد قال الشارح في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس
تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى والاطلاق للصور على الاشتراك بينهما حضورها على شائع عند جميع انما سميت مجرودة لعدم
بذلك الاعتناء بزيادة وقياسها بغيرها عدم قيامها بذاته تعالى انتهى وانت تعلم ان في من السواد اما اول فلا فلان مذنب فلا طون يجوز ان
على الصفي لصور مجرودة قائمة بذاتها فتبا فلو كان مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يكن القول بالعلم الفعلي المقدم على الالحاد بل
يكون يعلم على هذا التقدير بعد الاكباد واما ثانيا فلان مذنب فلا طون على هذا التقدير هو ما ذهب اليه بعض المشايخ القائلين بكون
علمه تعالى بحسب سلسل الكائنات عند تعالى حضورها بغيرها ولم يقل القول باتحاد المذنبين من احد والمعتبر في نسبة المذنب
الى اصحابها هو النقل اذ لا دخل للعقل في ذلك واما ثانيا فلان لو كان مراده فلا طون تلك الصور نفس الاشياء كان مذنب
الاعتقاد بحدوث علمه تعالى اذ العالم عنده حادث الا ان يحمل قوله بحدوث العالم على القول بالحدوث الذاتي كما نطقه العلم
الشارح في كتاب الجمع بين الرايين فانه قوله قائمة بذاتها او على كون تلك الصور قائمة بذاتها بان بعض الصور لا عرض
فكيف يكون قائمة بذاتها وانت تعلم ان لم نقل عن اصحاب المذنب ان تلك الصورة تتحد مع ذات تلك الصور بل يجوز ان
يكون تلك الصور مبنية بالذات لذات الصور وكون صور لا عرض اليه قائمة بذاتها وانما احتمال قيام صور لا عرض بذاتها
وقيل بان تلك الصور مبنية بالذات وغيره فنقول عنهم ونفقت الصورة لا تدخل على اتحاد مع ذي الصورة فان الصورة تطلق
على التمثال المماثل اليه فلا اشكال في ما قل من قال ان مجوز ان يقلب صور لا عرض جواهر كما يعتقد اهل الملة ان الاعمال تصير
جواهرهم الحساب فتوزن فلا سلب على ذات النفس وابل الاسلام كثر من احد تعالى واولئك هم المحققون لا يجهلون الى جواز
الانقلاب انما يعتقدون ان صحاكت الاعمال توزن اوان بان كان على جواهر صالح الوزن فتوزن الاعمال بوزانها وقد يجب ان
احصل الاشكال بان معنى قيام تلك الصورة بذاتها عدم قيامها بذاته تعالى فيجوز ان يكون صور لا عرض قائمة بجمالها في عالم الاشياء
غير قائمة بالبارى سبحانه وخصه عليه لا يمكن علم السواد مثلا دون الجسم مثلا فيجب ان يكون السواد مثلا قائما بنفسه في ذلك العالم
والجواب ان ادان راجع بان كان علم السواد دون الجسم امكان ان يعلم السواد من دون ان يعلم الجسم فذلك مستحيل في علم البارى
بما على ان يجوز العلم بالمال من دون العلم بالمال لا يستلزم ذلك قيام امحال بنفسه وان اراد بان كان ان يعلم السواد فانه علمه
فان معنى العلم بذلك المعلوم فذلك ان لا يمكن بان يكون ذلك المعلوم قائما بغيره من الازدواج في عالم المثال فكيف يمكن
وان معنى العلم بمصدره فيكون العلم بهما متشبه العلم بالمتنوعات العلم بهما انما هو وجوده في عالمه فان المصدق الاشياء محض فلا
يتعلق به العلم على ان لا يتشبه العلم بالسواد فانه علمه بنفسه كونه متشكلا في ذلك شكلا على جميع المذاهب فلا خصوصية لاراده على
مذنب فلا طون وان اراد بان كان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلك جليل مستحيل عليه سبحانه وبالجملة فهذا لا عرض لا يرجح

الى حصول لعل غيري يحصله لما للرباب باننا لانعلم ان علم السواد وول الجسم يمكن لامر لا يعلمه الا الله سبحانه ووجود السواد بدون الجسم ليس يمكن
 يعلمه يمكن ان لا يتحقق ان يصحق اليه ثم انه قد يورد على ذلك فلاطون ان لا يلزم عليه القول بان يكون الجزئي الخارجى بما هو كذلك ثبت
 غير وجوده الخارجى فتصدق عليه تعالى فيسلم كثر الشخص في انحاء الوجود والجواب له لا يحجب في علمه تعالى بالشخص الخارجى نفس وجود ذلك
 الشخص بعينه في ذلك العالم الثانى بل يمكن وجود صورته محالته وان كانت مغايرة له في الوجود الا ترى ان الاشخاص التى رتبة معلومة لنا
 على الوجود الجزئى مع استبعاد وجودها بما هي شخص خارجية في اذ باننا لا نستطيع تقدير الشخص بربطه بالاشياء المبين بالسببين معلم بل
 على استحالة دليل فان قلت وجود الصورة المحالته للشخص الخارجى في العالم الثانى غير كاف في معلومية الشخص الخارجى الاول كونه
 صدق القضية القائمة بالشخص الخارجى معلوم مع عدم الموضوع اذ لا وجود للشخص الخارجى على نسبة التقدير حين كونه معلوما انما الوجود بصورة
 محالته له مباينة اياه ولا يمكن في صدق القضية الموجبة وجود الشخص المحال الى المبين موضوعها بل يجب في صدقها وجود نفس موضوعها
 في الاشكال غير شخص الوجود بحدس فلاطون بل هو ادعى على جميع المذاهب الا لا يصل الى التزام وجود الاشخاص الخارجية بما هي
 كذلك في مرتبة العلم الفعلي على راي احد بل في الاشكال غير شخص يعلم الواجب تعالى بالاشخاص الخارجية بما هي كذلك ولا يحصى عنه
 لاحد من التكميلين الشكرين للوجود الذهنى والمشيئة القائلين بوصول الاشياء بانفسها في الذهن الا اشتراكية القائلين بوصول الاشياء
 فيه الا بما كانت صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فانما امكن على شخص خارجى قد انعدم باحكام خارجية صادقة كقولنا الجملة
 قد استحال ان كان صلبا ثقيلا او على شخص خارجى لم يوجد احد بل يوجد في القابل باحكام خارجية صادقة كقولنا زيريسه له فانما ان يكون
 موضوع اشكال هذه القضايا موجودا في الخارج حين صدقها بوجوه صريح البطلان او مجردا في ذهن من الاذان او في مظهر آخر
 يتقبل وجود الشخص الذى صار له زيريسه الذى سيدل في ذهن من الاذان او في مظهر آخر بالبهتة فيلزم ان يصدق هذه القضايا
 مع انما نعلم يصدق بها بهتة ولا يمكن في صدقها وجود اشخاص اخرى كية لموضوعات هذه القضايا او كانت متحدات معها في البهتة كما هو
 ذهب القائلين بوصول الاشياء بانفسها او مغايرات لها بحسب البهتة كما هو ذهب القائلين بوصول الاشياء اذ وجود الاشخاص المحال كية ليس
 نفس موضوعات تلك القضايا فانها معدومة محض ونسبة وجود اشكالها اليها بما هو بالجملة في الاشكال لا خصوصية له بحدس فلاطون
 بذا وقد اقرنا بعض الاكابر في دفع اصل الاخر اخص كثر الشخص الخارجى في انحاء الوجود وانت تعلم ان مخالف الضرورة العقلية فان قلت
 انما ذهب اصحاب فلاطون الى القول بثبت الصدق الثانى في علم البارى سبحانه لئلا يلزم تغيره ليس بشئ وصدق القضايا
 الموجبة القابلة الاشياء معلومة بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالعدومات الصرفة فوجب القول بوجود نفس المعلومات في عالم
 الشال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجى بما هو كذلك في ذلك العالم على ما ذهبهم قلت لعل ونحن ان وجود الصور المحال كية لا
 يمكن في تميزها وتعلق العلم بها وصدق المعلومات عليها بل لا يحصى لاحد من التزام ذلك كله كما اشتراكية ومنفصلة انما اشتراكية

تعالى في حيث الوجود الذي السر في ذلك ان يتعلق العلم والمعلوم وتتميز الاول بالذات هي تلك الصور المحاكاة لا بالاشياء نفسها
فيتعلق العلم بالاشياء بالعرض وهي مخلوقة بالعرض فلا يلزم وجودها بالذات فكما اننا نعلمه وتتميزه بالعرض معنى ان صورها المحاكاة
لها مخلوقة وتتميزه كذلك هي موجودة بمعنى ان صورها المحاكاة ليس لها موجبة في ان التميز وجود شخص الخيالي جازم
كذلك وجودات شتى بالتميز ان نريد الذي يكون من نقطة ابيه في رحم امه بعد ان صارت علاقة ثم مضت ثم لها وعظما ما موجود
في الازل ليس له بلا سبق مادة ولادة من دون تغاير شخص اصلا ليس بايون من التميز تميزا ليس بوجوده وتعلق العلم به
بصدق انه محال بسبب وجوده في محال كونه لثباته وتعلقه ان يرد على من سبب افلاطون الاستكمال بالغير والكتابة تعالى العلم
الذي هي مضت كناية من الصور زيادة صفته العلم على الحق ان مقصود ان انتشار الاكشاف نفس ذات تعالى فالعلم بمعنى مبداء
الاكتشاف يعني تعالى وانما اختلج الى القول بوجه ذلك الصور كذا يلزم تميز الاشياء من دون وجودها وجودا محاكيا فاقول
بوجه وانما هو ضرورة لزوم ان صفاته العلم لا يكون الواجب سببا مستكلا بل هو الكمال في باطل من سبب افلاطون خاصة **قوله**
اقول تلك الصور لما كان ذا الوجه ما لا يظلال التمييز معا ذكره بعد ذكر التمييز وجمع بينهما في الابطال بحيث يكون تمييزا لما هو
الحق ومن الوجود المبطلة للتدبير سادس تلك الصور القائمة بذاته تعالى او بذاتها لا ذاتية سبب الاشياء بالعلوم ومعلول
تعالى صادرة عنه سبحانه فانما ان يكون مصدرا عنه تعالى وقته وهو خلاف ما ثبت من مستلغ صور الكثرة عن الواحد وان
يكون مصدرا عنه تعالى بان يصدر عنها تعالى برأيه بعض تغزفيكون تلك الصور مرتبة وجودها بالاشياء التفاضلية المرتبة
باطل بجزء من التسلسل على ان وجودها بالغير ذاتية بالفعل عطفها باطل لانها بالوجود كانت مبرورة للعدد والاعل ومرتبة
فالعدد ذاتية مرتبة ترتيبا تجريجها من الابطال تسرور لاختلج الى المقدمه القائمة الواحد المصدا عنه اذا الواحد في اثبات التسلسل
بين تلك الصور **قوله** في الاما حاد مسبوقة بالعلم لانها لما كانت ممكنة كانت حادثة ذاتية فانما ان يكون حادث في الواقع ايضا
كما هو ذهب من ذهب الى حدوث اسوي الله ان يكون تدرية كما يرد من ذهب الى قدم العالم وعلى التدبير ان يكون تلك الصور
مسبوقة بالعلم باستقضاء انما وذلك على التقدير الثاني استقضاء الكفاية وذلك على التقدير الاول **قوله** خز من الجبل يستحيل فيه
تعالى تلك الصور لو لم يكن مسبوقة بالعلم لان الواجب سبحانه في مرتبة ذاته الله عاريا عن محال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته
قد على فهم سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالانقياض ضرورة ان الفعل
الاختصاص لا يرد من سبق العلم الشايع عدل عن ذلك الوجه لان تلك الصور لما كانت مدار العلم الذي هو من الصفات
الكمالية فلا عاين في كونها مخلوقة ولا يجب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى يستحيل انشاؤها عنها فوجب ان تكون مخلوقة
ولا يجب فلا يستدعي خلقها سبق العلم عليها ولا سلب نيل ذلك القول في خلق العالم فان الغرض المود فيه تدل ولان ذلك

على ان قالها عليها اولاً فانها نفسها و اجاد و لا يختلف نفس الامادة و العلم فحيز كونها مخلوقين بالايجاب لا يراد مثل ذلك على الشراح
قد سببه اذ حاصل ما ذكره انه لو لم يكن تلك الصور مسبوبة بالعلم لم تعبر بجانها في مرتبة ذاتة عن كمال العلم ولا ريب في اللزوم
والا في اطلاق اللزوم فلا يراد عليه اقل من ان الباري عز وجل نفس ذاته كمال ومن جملة الكمالات العلم و انقص سبيل التمثيل
ليس في قدرته واذ لم يكن انقص مقدور لم يكن الكمال مقدور فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدور فلا يلزم سبق العلم
بالصور عليها بل علمها معها انتهى فقد عرفت انه لا يتوجب على ما ذكره الشارح نعم يتوجب على ما قاله المحققون كما علم ان كثر من ان اراد يقول
انقص سبيل ان انقص سبيل عقلي لذاته فذلك مسلم صحيح لكن اللزوم منه ان يكون الكلام واجباته فلا يمكن ان يكون
مخلوقا أصلاً بالايجاب ولا بالامادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب بالذات على تلك الصور التي هي ممكنة لذاتها و اجاد
ذاتية فهذا الكلام على هذا التقدير يكون تشبيه الكلام الشارح لا يراد عليه وان اراد به ان انقص سبيل بالغير فذلك غير مسلم ولا
صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقص العياض بالعدم ليس ممكناً بالذات حتى يكون سبيل بالغير فان السبيل بالذات لا يكون سبيل
بالغير ومع ذلك لا يصح على هذا التقدير سلب المقدور عنه ولا عن مقابله الذي هو الكمال فان السبيل بالغير والواجب بالغير
واخلان تحت قدرته المعاني والالام لم يكن المعدومات التي هي مستحيلة بالغير والموجودات التي هي واجبة بالغير مقدورة له تعالى
قال في الحاشية المعلقة على قوله عز وجل من اجل ان السبيل في تعالى هذا بالنظر الى ان الجمال هو سبحانه تعالى واما بالنظر الى
مطلق الجمال العاد مع عزل المنظر عن الخصوصية فلا استحالة تعلق الجمال بالجهول المطلق عندهم واما قيدنا الجمال على تعالى
لان كماله قد يطلق على مطلق الاقتصاد والافادة ولو بلا علم و روية كقافة اشئ الضور واقتضاء الملزومات للوازم واما اخترا
الوجه بخصوص الباري عز وجل فكما يتوهم ان استناد تلك الصور الى الله تعالى مثل استناد الوازم الى الملزومات فلا يلزم سبق
العلم و كمال بالجهول غير سبيل في مطلق الفاعل و لا يقتضي انتهى و هذا الكلام مطابق لما ذكرناه قوله اذ هي مكشوفة عن
تعالى بنفسها اي لا بصور اخر لا بمعنى ان انفسها مبادى انكشافها والالام يستقيم تفرع قوله فقاطعتها الاجمال بسببها واذ
تعالى قوله فقاطعتها الاجمال بسببها اي ان تلك الصور لما كانت مسبوبة بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة
يكون تلك الصور معلومة له تعالى بخبرين من العلم الاول علمه تعالى بها قبل وجودها و يكون مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالى
اذ لا يتحقق لما سوى ذاته تعالى في تلك المرتبة وهذا العلم جمالي بسيط لا اكتشاف ذات واحدة بسيطة واثاني علمه تعالى بها
حال وجودها و يكون مبدء هذا العلم ذاتها الموجودة كما حضرة عنه تعالى حضور المعلول عند علته و هذا متحقق في نفس تلك
الاشياء التي بذه الصور صور لها بالغير فلا حاجة الى ترسيط الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء بل في حقيقة العلم بتلك
اكون الصور وذات الصور معلومة له تعالى بحضورها عن تعالى بالمعلولية بان حقيقة العلم بوجود الشيء في تلك الصورة بل في حقيقة وجوده المعلولية

والثابت والغيرية والاول يتحقق فيكون انكشاف الصور وذوات تصور عنده تعالى حضوره باعنه تعالى بالعلولية لا بتوسط
الصور وعلى هذا يلغى تلك الصور ويكتفى في انكشاف الاشياء بنس حضوره باعنه تعالى بالعلولية لا بتوسط الصور **قوله** لا يرى وجود الشيء
بالفعل شيء موجود بالفعل بالبعية وانما خص بالبيان لان مفهوم وجود الشيء بالفعل شيء موجود بالفعل بجميع التقاير بين الشيء
الشيء عنده فبين ان تارة وجود الشيء نفسه بمعنى عدم البعية لا بمعنى حضور شيء عنده شيء آخر **قوله** ما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة
العلم وجود الشيء باعنه تعالى لا بد من ان كان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصولا اصلا بل هو حضورى وانه تعالى يعلم الاشياء
بحرين من العلم الاول العلم الاجمالى قبل وجودها والثاني العلم التفصيلى حال وجودها وان العلم الاول يخطئ في علمه تارة والثاني
يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى ويجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ثبتت ان علمه تعالى حضورى لا
حصولي لا ينفرد عليه ثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذا ما ثبتت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء اذا ما علم نفسه
يتقيل ان يعلم غيره ويتحقق ان علمه الاجمالى بالاشياء يخطئ في علمه بذاته اذ لو لم يخطئ في علمه بنفسه لكان العلم الاجمالى بالاشياء واجباً له
او متممياً لطلبه بالاثبات ان وجود الشيء بالبعية اى وجود الشيء نفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشرح مشبهة شكك بها الجاهل
التافون علمه تعالى وبى ان العلم يستدعى اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لا تقتل بين الشيء ونفسه فهو تعالى حيال القوله لا ينفرد
لا يعلم نفسه لا لا يعلم غيره فلا يكون سبحانه عالم بالمعلوم عالما بنفسه ولا بغيره ووجه انكشاف ان علم شيء شيء عبارة عن حضور
بالفعل عند شيء موجود بالفعل وهو قد يكون بالبعية وحضور الشيء نفسه اذا كان مجرداً ضرورى ومانه عدم غيبة الشيء عن نفسه و
ليس هذا معنى عبارة عن الاضافة التى لا تقتل الا بغير شيء بين متقاررين فعله سبحانه بذاته ليس نسبتاً بل بعبارة عن حضوره
ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس نسبتاً بل بعبارة عن عدم الغيبة والاولى في جواب قوله لا ينفرد بالعلم ان نقول متمم اول العلم
بنفسه بذاته على كل شيء بعبارة ما ذكره الشرح فان ذلك البكيت لهم واكتب لكن بيننا اتصال قوى لم اعثر في كتب القوم بعد على
جوابه فانه تعالى لو كان عالماً بذاته فاما ان يكون العلية والعلولية اللتان هما مفهوم ان انتر احياناً بديها المتقاررين
عن ان الله تعالى لا يكون ذلك المفهوم منتر من عنده تعالى بل ان كان كذلك لكان العلم بالذات لا شك في ان مفهوم العلية انتر
العلولية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقها انترها بنفس ذاته تعالى بلا زيادة اطر عليها انضمام معنى اليها وذلك صحيح
والاطلاق لا يستعمل بالبداهة ان يكون الذات الواحدة بما هي كذلك مصداقاً للتقابلين فان التقابلين لا يمتنعان في ذات
واحدة بما هي كذلك كما تقر في موضعه ويكون مصداق العلية هي الذات الواحدة مع انضمام معنى اليها ومصداق العلية هي الذات
مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها علة ومعلولة بل يكون العلم زائداً على الذات ويكون صفة نفسية اليها وهو خلاف
ما تقر عندهم ولا يمكن في تعدد مصداق العلية والعلولية ان توجد الذات مع صفتين انتر احياناً باحد ما يكون مصداقاً للعللية

وبالله مصداقاً لمعلومية اذا لامر الاستراعى لا يتحقق في الواقع لا يثبت ان شراؤه هو الواجب في الواقع وكلاهما في مصداق التكاليف
 والمعلومية في الواقع واذا بطل الشك ان فلا يميل الى القول بان الله تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البيان عار بعينه في علم النفس
 بذاته بما هو لا يتكره احد من افراد نوع الانسان فعلم ان في بعض مقدمات البيان فظاهر ان العلم بشرطه بعينه قبله البيان ان قيم دليله
 على نفسي عليه تعالى بذاته في غير تارة لا تتقاضه بعلم النفس بذاته الا ان يحجب القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علم النفس بذاته
 على خلاف ما ذهبوا اليه ان قر على اذ اشكال على من يبطل الحق بما هو اهل الجواب عن بعض لعل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذي
 يميز عنه بالنسبة وادنى اشتقاق منه العالم والمعلوم العالم والمعلوم ليس متحقق في اكتشاف الشيء لذاته واطلاق العلم
 على اكتشاف الشيء لذاته اما على السامحة وعلى اشتراك اللفظ فليس هناك عالمة ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والحق المتعارف
 لكن هناك اكتشاف الشيء لنفسه بمعنى عدم قيمة الشيء عن نفسه بنفسه ومصادف نفس ذلك الشيء بل انضمام امر الى زيادة معنى عليه
 فليس هناك مضاف ولا مضاف اليه التصانيف انما هو عين العالم بمعنى ما قام العلم بالمعنى بالمعنى بالعلم وليس هناك عالمة
 ومعلومية بذاتك المعنيين انما يطلق العالمة والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العالمة والمعلومية من الاكتشاف مترب
 هناك وان لم يكن عالمة ومعلومية بالعلم في هذا الشق الثاني من الترويض الاول يمنع لطلانه بهبه وسياق ذلك من تفصيل خبر
 هو الكلام في علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحوين الاول العلم الفعلي السابق على الابدان والثاني العلم التفصيلي المتأخر عنه
 على ثبوت كلا النوعين كلام على صحيح للذات المتعارفة المتعادلة فيما بينهم هو مضمونها بل على نفسي النوعين جميعا اما الاول فبذاته
 تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وجودها كان علما ما عين ذاته اوزاراً على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا يميل الى المقدم
 اما لا سبيل الى الاول فلا يثبت وجوب ذلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ العلم به دون العلم واما انه لا سبيل
 الى الثاني فلا يثبت عدم عار به عن صفته الكمال في مرتبة الذات فيلزم نقص وسبب قيل قد قدس في العلوم لا حاجة عن هذا
 الاشكال اجاب عنه بوجه سنذكر بان الحكم عليها في تحقيقه بذهب لتأخرين انشاءه تعالى واما الثاني فهو وجوده الاول فاني
 العروة الوثقى ومصلاته تعالى لو كان عالماً بجميع الاشياء كان عالماً بالحوادث الاستقبالية جميعاً لكن الثاني باطل لان الحوادث
 الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة فيما هي وما غير واقعة عند حد من الابدان لا يخبر عنها بهذا المعنى باتفاق الملل بل اختلاف فهي متسلسلة
 وكون الامور لا تقف على ما تصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجاً سوار كان بحسب لوجود المعنى كما في الحوادث السريعة او بحسب
 الذي يبنى كما في الاعداد المتعاقبة المتسلسلة شيئاً فشيئاً ولا يمكن فيما لا يخرج ولا تعاقب فيه الامور لا التقفية لا يمكن خروج جميعها من
 القوة الى الفعل لانه ثنائي الاتفاقية لا يكون النخرج منها الا كما يلا ان كل مرجح تلك الامور المتعاقبة تهازيلة على ما قبلها
 بوجه فلا يذيل على التسلسل الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما وانما ونعكس الى ان الغير التسلسلي كما لا يكون

هذا المذهب بخلاف الوجود ولا يلزم منه وقوع العتمة في الفعل لا وجود الأجزاء الغير المتناهيية بالفعل ان اريد العلم بضعف الجسم و
 نقصه ونقصه بضعفه بضعف بضعفه نصف نصف نصفه وكذا الى حيث يقبل الجسم التفرقة بالقوة فهذا العلم بمفومات انشراحها بانشارها
 بنفسه فان الجسم فلا يلزم منه لا وجود تلك المفومات الانشراحية في ذين من الالفاظ من وجود مشارباني اخلج ولا يلزم وقوع عتمة الجسم
 ولا علم الايتنازي في العلم ولا وجود الأجزاء الغير المتناهيية بالفعل ان اريد العلم بمصاديق هذه المفومات الغير المتناهيية فلا هي موجودة
 لاي مما يتعلق بها العلم بالذات بل العلم بما يتعلق بمفوماتها وعنواناتها وهي موجودات في ذين من الالفاظ فان قيل لا وجود لها في
 مرتبة العلم اعلم لان الالفاظ من حوادث قلب فبذلك الاشكال راجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا في نفس العلم بفعل ولا يكون هذا
 اشكالا على حiale ولمنوا الشقوق التي ذكرت في تقريره ولا يكون لذلك الاشكال خصوصية باخرا المتسل فافلت لو كانت تلك
 المفومات الموجودة في الالفاظ من حلوله له تعالى ولا شك انها غير متناهيية بالفعل لم تحديد ما مع كونها غير متناهيية في ملية تعالى قلت
 ماذا اريد بتجديد باني علمه تعالى ان اريد بشمول علمه تعالى جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك لازم ولشمر وان اريد بتناهيها فذاك
 غير لازم اذ لانهم ان كلما احاط به تعالى فتناه فاعلمه تعالى محيطا بالمتناهي وغير المتناهي ولعلك تحست من جهنا بالجواب عن الاشكال
 الاول الذي ذكره الاستاذ في هذه الوفتي فان العلم بالامور الاتقية الاقنابية بالفعل انما يتسلم تحديد باني العلم بمعنى شمول
 العلم بالامور الاتقية بغيرها والتقدير المقتضى الى الجبل هو التحديد بمعنى المتناهي لا بمعنى شمول العلم قوله فعلق العلم بالامور الاتقية بغيرها
 ومجربا يستعمل لذلالة ولا يجمع لها قلت ان ادوابه انه لا جملة ولا مجموع لها في الزمان المتناهي فسلم لكن علم الباري شامل بالفعل
 بجميع الامور الاتقية الموجودة في الازمنة الغير المتناهيية وكذلك علمه تعالى بجميع مراتب الاعداد الغير المتناهيية وكونها لا تقف بحسب
 الوجود الزماني التدريجي لا يتناهي في فعليتها باني لا يمتد ولا يتناهى في الالفاظ العاليتين وان اراد انها لا جملة لها ولا مجموع اصلا فمتنع قوله
 كلما يتعلق به العلم بالفعل بحسب ان يكون محدودا عنه في علمه بالفعل قلت ان اراد بكونه محدودا هي شمول العلم بغيره فمتنع قوله
 بكونه متناهيانم قوله ان الفعلية في الوجود في نفس الحقيقة التحديدية كذلك الفعلية في العلم بغيره التحديدية ضرورة قلت لو كانت جميع مراتب الاعداد
 موجودة في نفس تلك كانت غير متناهيية بل محدودة ونهاية الفعلية في الوجود في نفس التحديدية في نفس الوجود ان يخرج من القوة الى الفعل في نفس
 الامر القدر المتناهي وتس على ذلك حال الفعلية في العلم فلو كان احتاج من القوة الى الفعل في العلم القدر المتناهي كان محدودا
 في العلم ما اذا شمل العلم الغير المتناهي بالفعل فلا يكون محدودا كما شمل الوجود الغير المتناهي بالفعل لا يكون الموجود بالفعل متناهييا
 قوله اذا فرضنا علم جميع مراتب الاعداد باسرها فاعلم كم هي التي قلت نعم لكنه ان اراد بقوله كم هي الكم المتناهي فمتنع وان اراد بكم الغير
 المتناهي فسلم ولا يتناهي في ذلك كونها لا تقف بحسب الوجود الزماني التدريجي وكذلك اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالية باسرها فاعلم
 انها غير متناهيية كما بالفعل في العلم ولا يتناهي في ذلك كونها لا تقف بحسب الوجود الزماني التدريجي وما قال في التمهيد من

ان لا سواد لا تقوية قبل خروجه من القوة الى الفعل فسلم لكن حسب لوجود الذي تنكح لاسرجه لا تقوية على الوجود الزماني وانما
 لا حسب خروجه من الوجود كما لو وجد الظل في الاذن ان العائدية او الوجود المبررى الذي ليس بحسب تعاقب وتجدد فان قلت ذاك
 تنكح لاسرجه حسب جوده الذي حسب تنكح بها على تعالى موجوده بالنفس هي غير تناسلية جرت به من التسريفة لاسرجه بان
 جسم في الغير القابلي مطلقا يكون في شكله لا تنكح له باذنه قدس اسرجه على ان في كتاب في عروة الوثقى لفضائل ان هذا
 لا تنكح على حاله بل لا يفسد الى تحقيق الحق في هذا البحث حيث يتكلم في علم تعالى بالجزئيات المادية على وجه جزئى انشاء
 تعالى فانظر الكلام ان نفسى افترقا في التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة وتفصيل قوله ثم اصاب الشئ في التنبيه اخر على ان جوده
 الشئ نفسه كفى لا يكشف له رتبة تنبها من ان وجوده النفس لنفسه لا يكشفان لا يكشفان وحاصل ان حصول صورة الشئ عند العالم
 لا كفى في انكشافه لنفسه الشئ عند يكون كافي في الانكشاف بالطريق الاول وقول من قال انه يجوز ان يكون نفسية الشئ
 حتى لا يجره الظل في انكشافه نفس لا يعنى اليه قوله قلت الخ قال في الحاشية القول بان الله الازلية باطل في انكشافه
 انما تترتب على وجوده بالقوة العاقلة كان كشفا عنه بان ذلك لوجوده في الاثر لا يتجلى عن سببه
 فيحصل وجوده في الاشياء لباغية عن الحالة الازلية واللازم ان يكون لا اثر له احد وثران في مرتبة الازلية
 فلو لم يجره في وجوده لا باعتبار الوجود والعصر لم يست كذلك لانما نقول ان الله امر ممكن ففى انكشافه في ذاتها
 كسائر الكائنات من الصور وغيره فان كانت مقلدة في حالها من جهة العدم الذي هو اصل الظلة ونوريتها استفادة من الوجود
 بالنفس فانما انور الوجود الى من لا فرق فيها بين الصور في جهة الوجود انتهى انت تعلم ان ان اردو ابطال القول بالحالة الازلية
 مطلقا فذلك بوس من سائر الاثام ان كل ما كان وجوده بالقوة العاقلة كان كشفا عنه بان ذلك الوجود بل سببه من انشاء الله
 تعالى على ان انكشاف الاشياء وصورها عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الازلية واما قال من ان الاثر لا يتجلى من سببه سلم
 الحق ان انكشافه عننا ليس اثره اطلاق وجود الشئ بل الحق ان النفس تغير واصفات هي سبب انما تارة خاصة فاما ان الازلية
 اثره لا يكشفان ففى كشفا بنسبها سائر الاشياء حتى صفات العالم كشفا بتوسطها كالصور فافضى بنفسه سائر الاشياء
 بتوسطه واما يقال من ان علم النفس واصفاتا حضري ان اريد بان علمها بصفتها ليس بوساطة صورها فموقوف لكن لا يلزم من
 ان لا يكون علمها بصفتها بتوسط الحالة الازلية ان الحق ان صفات النفس هي صفاتها الانضمامية الموجودة في النفس
 وجودا اصليا يتعلق بها بالحالة الازلية تعلقا قويا ففى كشفا بتعلق بالحالة الازلية بها واما ان الازلية انكشافها فلا تتجلى
 خلقها بنفسها لاستعداد التعلق الذي هو استعدادها للتسوية واستماع تعلق حاله او كذا فلو ان انكشافها الى التسريفة في الوجود
 الاصلية انما هي حالات الازلية فانها عندنا موجودة اصلية لا صفة اخرى كما توهم البعض كشفا بنفسها بالقوة العاقلة كذا

الجلي من النظر لما يجب تيقن فنظر فالحق ان الحاله الادركية انما تكشف عند العالم تتعلق حاله اخرى بها كيف لو كفى نفس مجرد
 الحاله للنفس في انكشافها عند العلم ان يكون لنفسه بالكل علم قائم بها ابداعا وحوالات البدايه الوجودانية ولا يلزم التسليم كما
 ياتي في الدرس الاتي وان اريد به ان علم النفس بصفاتها ليس بواسطة اصلا بل هي متكشفة عنها كالنظرة الجمهورة غير سلم لا
 يوحى في نفسه كما تستكشف عليه انشاؤه تعالى نعم من يقن بان وجوده في الاشياء مطلقا كات في الانكشاف كما هو رأي الشائبة
 فلا يميل الى القول بالحاله الادركية لان الصور لما كانت موجودة للقوة العاقلة وكفى وجودها بها في الانكشاف فاية حاجة الى
 الحاله الادركية وان اراد البطل القول بالحاله الادركية في علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها فسلم لما قال من ان وجود
 الشيء في الاشياء كانت في الانكشاف فان ذلك على الملاحظة بل لا ياتي بعد من انه ليس بين العاقل والمعتول في علم الشيء منه تباين
 في المصدق اصلا على ان فيه ايضا كلاما ينبغي انشاؤه تعالى **قوله** فيسلسل الاشكال فانصل انت تعلم ان العلم بشي يتوقف على
 توجه نفس نحو ذلك الشيء فبما ان العلم بالحاله انما يكون بحاله اخرى ولا يلزم التسليم لا اذ اظن شيئا بحاله فلا يحصل لنا ان العلم
 بتلك الحاله التي هي العلم المجرد قوام علم ذلك الشيء بتايل يتوقف العلم بعلم ذلك الشيء على ان توجه نفس توجهها ستانفا الى ذلك
 العلم فذلك التوجه المتانف يتحصل حاله اخرى متعلقة بالحاله الاولى ويكون تلك الحاله الاخرى علما بالحاله الاولى ثم اعلم بتلك
 الحاله الاخرى يتوقف على توجه متانف آخر فهاهنا نفس توجه توجهاتنا نحو حاله تجدد الحالات واذا انقطع توجه نفس انقطع
 حدودها نحوهم لزم التسليم بها توجهم بعيد **قوله** لا يميل حاصل قال في الحاشية انقرض عن المعلوم الموجود في الذهن بنفسه لوجوده على
 وهو مجرد عن المادة وعوارضها لا ليس بلا عمل حاصل انتهى انت تعلم ان الامتداد عما ذكره حاصل بقوله قائما بالذات لا يميل
 ان العلم الموجود في الذهن قائم بالعمل هو الذهن لا بالذات الا ان يقال انه يربط بالاعتراض عنه على مذنب من يرى ان الحصول
 بالذهن ليس عبارة عن اقسام - اذ انه اريد ان ميزان العاقلة مجموع اميرين الاول قيام شيء بقاءه والثاني تجرده بذاته والقياس الاول
 انقرض عن الاعراض مطلقا والثاني عن الماديات وما تجرد عمل حاصل مع غل في نظر من كونه عرضا او مجردا قد يمين بهذا ان لا عرض
 ليست حاله اذ ليس وجودها بالهبل وجودها بالهبل وكذا الماديات لان وجودها بالماديات لا ياتي في الحاشية اذ ذلك انما يصح في
 الماديات بمعنى الامور الحاله في المادة وكذا تتجهم الجسم المركب من الصورة والمادة بل لان الماديات مستقلات بكل خبر منها
 غائب عن الخبر الاخر فلا حضور لذاتها بعد انفسها والمادة نفسها هي وان كانت قائمة بذاتها لكونها جوهرا لكن فعليتها بغيرها
 وهو مرتبها جوهرة الاستعداد وهي جهته لذاتها متصلة بالصورة في حدودها جوهرة علماني فلا يشعر بذاتها تفصلا عن غير **قوله**
 وعواشيها اذ ذلك التايل في المادة في ميزان العاقلة فانها كانت مجرودة عن المادة اذ ليس للمادة مادة لكنها ليست بمجرودة
 عن غواشيها من المادة فمن توجهم ان المادة تحقيق فيها ميزان العاقلة بالمعنى الذي ذكره الشان لم يتايل في عبارته **قوله** كان عقلنا

ان يشترك في الكشف لا بالشيء المصدري فانه اعتباري ولا يمتنع انما اضربه عن المدرك فانه عبارة عن المصدق قوله فادراكه ان لا
 يزيد على وجوده بل على ما يثبت فقط ان كانت غير لونية واما النظام لظهوره في العلم لما كان عبارة عن جوهر في الفعل كان جود
 الشيء نفسه بل عليه بانه فادراك الشيء لذاته الذي هو عبارة عن جوهر نفسه لا يزيد على وجوده فان كان جوده عين لما يثبت كافي
 الراجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على ما يثبت اليه اذ ما يثبت في الوجود الا في المكان غير لما يثبت فادراكه لذاته يزيد على ما يثبت فقط
 لا على وجوده وانظر الى الفرق في حكم بان في الكلام المستعمل فانه ان اراد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على
 وجوده حاشا المصدق بان فلا يخفى ان الوجود بالشيء المصدري لا يصح على الادراك بالشيء المصدري
 بوجهه ولا بالعكس بل الادراك بالشيء المصدري سائر للوجود المصدري سواء كان وجوده الراجب
 او وجوده المحكم لا يصح احكم لعدم زيادة الوجود المصدري الادراك المصدري على ذاته تعالى فان
 الشيء المصدري ليس عين الراجب بوجهه وان اراد بالادراك والوجود مصداقاً فلا مشبهة في ان مصداق العلم العالم والمعلوم في
 علم الشيء بنفسه هو نفس ذاته بلا حثية اصلاً كما سكنت عنه نظاره فمصدق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان في العلم
 كنهياً او واجباً كما تخفف عليه فادراكه تعالى وقد عرفت الشايع بان الشيء المقدس عن المادة اذا كان مجرداً عن المكان وعقله وفاقلاً
 وحسناً لا وجود له ليس صفة منفصلة بل هي استزاعي مصداق نفس هية الوجود بلا انضمام معنى اليها فان نفس هية الوجود بنفسها بلا
 زيادة ازيد لها مصداق العقل العاقل للعقول فلا يزيد مصداق الادراك على هية اصلاً سواء كانت ممكنة او واجبة او محال ان المراد بالادراك
 والوجود مصداقاً هو معنى زيادة الوجود على الهية ان يكون مصداقاً عليه بالحيثية الحقيقية في امتداد الذات الى احوال معنى عدم زيادة وجوده
 بالحيثية الحقيقية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود من حيث امتدادها الى احوال كذلك كان مصداق الادراك
 هي من تلك بالحيثية فيكون مصداق الادراك فادراكه على الهية غير زائدة على مصداق الوجود وانقر عند جميع من ان مصداق العلم العالم
 المعلوم في العلم المصدري بنفسه ذات العالم نفس ذاته بلا حثية فالمراد بانها الحقيقة التقيدية في المصدق لا انتفاء الحقيقة الحقيقية
 والوجود اذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حثية اصلاً تقيدية او تعليلية مصداقاً للوجود والادراك معاً فانه قوله متقدس عن
 ما يثبت اذ ما يثبت في الامر العقول الراجب تعالى لما كان بنفسه شخصاً واحداً فهو متقدس عن ما يثبت بهذا المعنى قوله على هية الشيء
 في الوجود لما يثبت به معنى بالشيء بوجهه لا الامر للعقول قوله وحملته انما كانت العلم ان لا ثبات عليه تعالى بالاشياء كما ان الاول ما
 اتفق فيه الحكماء المشككون بوجهات لال باني العالم من باني الصانع على حقيقة سبحانه والشافعي في تقرير المشككون من التمسك
 بعبارة تعالى انما روي في اضافته انه على سبق علمه لا في المقدرة والافتقار بوجهه والثالث الحكماء خاصة ووجه ان اية سبحانه مجردة قائل
 بنفسه في عاقلة بنفسها الى حقيقة الشئ وكلما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها كما يكون باعلة في كل علم بالعلم بالعلم

بالعلول الشارح قد اثبتت بين هذه المسالك المسلك النقيض بانكشاف اثبتت اولاً ان سجدت علم بذاته شمس من انه عالم بما في العلم
 البسيط لا يتطابق مع العالي بالعلولية وكفاية وجوب الشيء بالفعل شيء موجود بالفعل بالعلولية في الاكتشافات فبذاته ما قال عليه المجازات
 الخ وبذلك اثبتت علمه بانه بذاته لا يتوجب الى تفصيل كيفية علمه بانه بالاشارة فقال فعله لا اجال الخ في المقصود بقوله وجملة المجازات
 الخ اثبتت انه تعالى عالم بالمجازات بلا توسط العصور اثبتت ان تعالى بالمجازات منطوق في علمه بذاته بل ذلك ما قصد اليه
 فيما بعد كما ساقى والشارح في قوله فعله لا اجال ليس قسراً على ذلك الكلام بل هو مقتضى مجموع الكلام السابق فقال قائم بكم
 قدس سر في حواشي شرحه مشا على الشارح من انه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرؤ ومناط العقولية المقصور عند المجزؤ لا يدرك
 انه ما زال يكون ذوات المجازات بهيئاتها ووجوداتها بل ان اراد ان يثبت ان مناطها وجودها واثباتها مرتبطة ارتباط العلول
 بالعلول فلم يكن لا يلزم من الطوارى في ذاته حتى لا يعلم الذات علمها وانما يلزم ذلك كونه نفس العلولية في ان يكون العلم
 بالعلول نفس العلم بالعلول ولم يتصح بذاته بل بان الذي صحه بان العلم بالعلول يستلزم العلم بالعلول واثبت ان ذلك
 وان اراد معنى آخر فليست صور اولاً في نظريه فان قلت لعل اراد ان وجودات المجازات نفس ذات الباري فهي مرتبطة فقال
 فهي منطوق في ذاته بهذا الوجه قلت بذاته الذي اختار بعض الاجلة وهو غير واثبت بانه قد كلفنا عليه في بعض حاشيتنا
 كلامه الشريف لا يرجع على كلام الشارح وانما كان يرجع ان لو كان مقصود بقوله وجملة المجازات الخ انطوار على تعالى بالمجازات
 في علمه بذاته وليس كذلك كما عرفت وليس مراد بالارتباط بين الالاهية والعلولية لا اتحاد وجودات المجازات مع تعالى نعم قد يستعمل الشارح
 هذه المقدمة اعني اتحاد وجودات المجازات مع تعالى في اثبات انطوار علمه لا اجال بهيئاته كماله **قوله** فعله لا اجال انكشاف
 الاشياء لما اثبتت ان تعالى عالم بذاته وبلا شبهة ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وانه بحسب سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها
 تحراز عن الجمل لا يتجمل فيه سماء محبة ببيان كيفية علمه بانه بالاشياء فيمن ان له سبحانه بالاشياء علمه الاول علمه بها قبل ايجادها
 وهو العلم الفعلي السابق على الابداد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخراً عن ذاته مسبوقاً بعلمه معلولاً له
 وبسبب هذا النوع العلم اعماليه اذ مبدء الاكتشاف فيه واحد بسيط لاكثر وفيه والثاني علمه بها بعد ايجادها وهو مقصور جميع الاشياء
 عنده تعالى حضور العلول عند علمه وهذا علم تفصيلي اذ فشا الاكتشاف فيه ذوات الاشياء الى اخره عنده تعالى سبق العلم الاول
 والعلوم الاول مبداء فالاشياء معلومة له تعالى من حيثين كما جئنا العلم ان بذاته هي المتأخرين في كلام من وجوده الاول انه لا حضور
 للممكنات ولا عصور بل يرجع في مرتبة العلم الفعلي عند تعالى بل الوجود فيها ذوات احدى حق بسيطة مبنية للممكنات مبنية ذاتية فلا
 وجه لاكتشاف الممكنات عند في تلك المرتبة الثاني ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة كانت متميزة اذ العلم
 يساوق تميزه والثاني باطل اذ لا تميز لمحدوم لبعض فالقدم مثله الثالث ان كون ذوات واحدة بسيطة فشا تميزه امور قابلة

على متنوع صدور الكثيرين الواحد يظهر فساد قياس كون الامر الواحد بهنا مشار تميز امر لا تناسبية على كون امر واحد به موجوده كالمكانات
 فان الامر الواحد باهو الواحد يستحيل كونه مشار لوجود امر غير متناسبية عندهم الفهم وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذت بحيات متعددة لما تقر
 عندهم من متنوع صدور الكثرة عن الواحد ويمكن بهنا القول بكون امر واحد مشار تميز امر لا تناسبية بحيات متعددة اذ المفروض ان
 مشار الكائنات الاشياء نفس الذات الواحدة بسيطة بلا زيادة ميثية ما عليها ولو فرض ان مشار الكائنات لا يشاهد في تعالى مع حيات
 وشيئات متعددة فذلك الجهات المتعددة الموجودة في الواقع على صفة التعدد او لا على الثاني فليس مشار الكائنات لا يشاهد في
 الالات لا احدى بسيطة باي كذلك اذ لا تحقق للجهات وقعد في الواقع على الاول فذلك الجهات المتعددة المتحققة في الواقع
 كائنات فهي متاخره عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواحدة الحق فلا يكون فذلك الجهات مدخل في الكائنات لا يشاهد تميز
 في العلم الفعلي ولا في ذلك الجهات الموجودة المتعددة اما ان شغفتم الى الذات الحق فيخرج من المذهب الى مذهب الشيعين فمطل
 بهطلانه او منصفه من مذهب الى مذهب **افلاطون** فيطلب ما اظهر واضع فذلك الجهات الموجودة المتعددة لا يحال كنهه فكل
 مسبوقة بعول تعالى والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك كذا يكون القول بتلك الجهات اعتراضا بمتنوع كون الذات الواحدة
 بسيطة مشار تميز امر لا تناسبية ولا يكون به اية دابة الوجه كما هو ومن بهنا سندا ما خلف البعض الآخر من المشايخ في دفع
 هذا الاعتراض بان ذات الابداني وان كانت سمانية بالذات لذات الكائنات لكن لها خصوصية فاصت مع كل واحد منها وتلك
 الخصوصية تكون كاشفة لكشف التفصيل او لا بعد في كون الكاشف سابقا للكشف اذ ان الاول خصوصية مع اشياء ثم
 بانظر الى تمايز الخصوصيات تمايز العلوم فذلك الخصوصيات امر لا تناسبية وليس دار الكشف على تميز الفهميات الاتزامية
 بل على مشار هو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة بسيطة مشار لاتزال امر كثيرة فمختلفة لا تاراد الاحكام
 كالمركزة فانها مشار لاتزال منسقة والدوائر الصغائر المركز والمحاو كذلك يكون ذات الواجب سجا مشار لاتزال خصوصيات
 مختلفة تمايزه الاحكام والاشياء والعلوم التمايزه في الكلام وجو السقوط انه لا يخلو اما ان يكون لتلك الخصوصيات
 المتعددة التمايزه التي جعلها سائلا لاكتشاف الكائنات ودرا التمايز علومها بتحقيق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد
 او لا على الثاني ان يكون لتلك الخصوصيات المنسقة بعد تحقيق مصداق العلم واكتشاف الكائنات وتمايزها بلغة ويكون مشار لاكتشاف
 والتمايز بالقياس نفس الذات الالهية بسيطة وعلى الاول يلزم الحالات التي ذكرنا والتميز بالخصوصية الخاصة بين الواجب سجا
 وبين كل واحد من الكائنات نسبة بينها فكل من متاخره عن جود الكائنات لا يتحقق نسبة فيتحقق طرفها فلا سماع للقول بكون
 تلك الخصوصيات سائلا لاكتشاف والامتنان في العلم الفعلي السابق على وجود الكائنات ثم قياس اعتراض الخصوصيات من الذات
 الالهية بسيطة على اعتراض المنطق والمحاو والمركز والقطب والدوائر من الكثرة قياس مع الفارق اذ الكثرة ليست بسيطة

المتماثل في الحقيقة على ما ذكره في أطراف وجانب تلك الذات الواحدة البسيطة من كل جهة على أن يتفرع المصلحة
 والكرامة واقعية من الحركة مقبول في تلك الذات وبهي الخصوصيات من أحد المتماثلين يعني الذات الواحدة المقترنة
 دون صفات أخرى في تلك الذات غير مقبول وقد اوردوه في المثال كون الذات الواحدة البسيطة المتماثلة في تلك الذات من جهة
 وهو أن نفس اذ قد ضاهاك بما يصوره للاجسام فانما يتصورها بنفسها وانتهت تعلم أن التفسير لا يمنع لو فرض أن شخص يصور كالأجسام
 من دون محاذات باس من دون وجود الأجسام ولا شيء من ذلك ليس مقبول فافهم ما جابره الكلام على الاشكال الاول انما كانت
 الاشكال الثاني والاشكال الرابع فانما يتصورها من جهة واحدة بان صاحبها لا يفتقر إلى ما قبل بان تلك الذات تتصور في مرتبة العلم في سياق على تلك
 في تلك الذات غير مقترنة فاجاب عن الثاني من جهة بان صاحبها لا يفتقر إلى ما قبل بان تلك الذات تتصور في مرتبة العلم في سياق على تلك
 ثبوت المثبت لما يستلزمه الياء وانما هي بالنظر في طبيعة الربط الالهي لا يفتقر إلى ما قبل بان تلك الذات تتصور في مرتبة العلم في سياق على تلك
 فالاستدلال قائم بان التيقن ان البداية في تبه القاعدة جارية الوجه وانتهت تعلم ان هذا الكلام ليس كذلك في بعض الافعال ان
 يكون له وجود في الاول فانه لما كانت طبيعة الربط الالهي في مستعدة لوجود الموه كانت مستعدة له حيث كانت وتجزئان بين
 خصوص أحد الماهيتين فانه يتصور طبيعة الربط الالهي من اوداه صاحبها في الماهيتين ولو جاز ذلك لارتفع الوتر في استدار
 صدق الموجبة اية موهبة كانت وجه الموهمة وتجزئان بين خصوص ما شئت به وان كان ذلك يقتضي طبع الربط الالهي في وجهه
 البطولان فان قيل من الوحيات ما لا يمكن حملها على الصدق الاعلى موضوع موجود فاستدلال صدق شدة وجود الموهمة ولو لم
 قلت في ان يكون مستعدا لوجود الموضوع بطبيعة الربط الالهي في كل مكان في خاص خصوص المحمول الكلام على تقدير كونه مقتضى طبع
 الربط الالهي في الثاني فانه يستلزم هذه الماهية العقلية الغير المتكسرة التي اجمع عليها باختلاف جابره اسلاف الاعمال ان
 قول الخلاف فيها من بعض الالهيان هم الى الوجه وتبرج البطولان كيف يدلون القضية الموجبة ثبوت الشيء والادوات لا يثبت
 فلهذا حال فان المبدء لا شيء في شيء ثبوت شيء وما يفتقر من ان يدلون القضية اتحاد الموهمة والمحمول لا ثبوت شيء في شيء
 فان المبدء اصرفت الى الصلح الاتحاد مع شيء اصله وتوزننا من ذلك في كل موضع على طبع الربط الالهي في وجود الموضوع يقول بان
 مستعدا لوجود الموضوع فان يكون ناشيا عن خصوص المحمول المحمول بيننا العلوية والاستعداد لا لا شيء استعدا بما جاز الموضوع على
 ان اذكر من الجوابين الاستعانة من قبل القدم فانهم ليسوا براضين عما ذكره فلا اشكال عليهم في بقا الكلام وان ادعى الى القول كونه
 فلو عن طائفة قوله على التفسير اي معنى الحاضر عند المدرك قوله فانما يوجد له الالهيان في محله معدا في مظهره في علمه في علمه
 لان بنية الكلام في محال العمل وهو الحق كنهه الطيف اذ وباطلاص الالهيان من اذ مذهب الالهيان في الحكم في الحكم في الحكم
 الاسلام بان ليس في الوجود والادوات واحدة معدا لكونها موجودة لذاتها مستعدة في تهيئة تلك الماهيات على ما هو مقتضى قولها

ذلك الذات الحق بنفسها مطابقة عن كل قيد غير مقصور على قبيل هو ذات وحدتها في الكثرة وتعييناتها كانت وهي واجبة وكثرة وهي
 واحدة فالمكانات وهي التعيينات التابعة عن نفس الذات الحق مطبوعة في الذات الحق الطول والارتفاعات في فضاء الزمانها فالمكانات
 بأسرها صفات واسماء السالبة عن نفس ذات الحق فلا تقبل الحق بذاته لذاته شاذ في ذات جميع الاسماء والصفات المذكورة فيما نال على
 بهاني علمه بذاته ونهاية العلم الاجمالي الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم ان يكشف البيان بالبيان لا تميز المعلوم المصروف ولا يصح
 الموجبة بدون الموقوف ولا غير ذلك من الاستحالات التي الكلام في الاصل المبني على غير من اسر سبانه قد بينا به في وثيقنا ان كان في
 اشياء المتوسمين والخاصة من سادس التسويمين في كتابنا انفسه العقود في وحدة اللون والرسوم بانروض الجود وكل من اشاع
 على هذا العمل شد انطباقا ونسب ادنى بسببها وادى قايلا ويدل على كماله في الى شيئية المعانة على قوله تحقيقه ان ذوات الجزئات
 التي كما يسا في فله يطبق عليه وليد كلام المعلم الثاني في الغصص على ما ستعرف ان شاء الله تعالى الثاني ما تركه التحقيق
 الدواني من ان المكانات في مرتبة العلم الفعلي وجودها اجاليا في كنهها عند تعال وجودها تفصيلي بعد الازجاء كما في تحليل
 تفصيل لذلك الوجود الاجمالي وبذلك لم يحل على نهج الصورية العنانية ليس معنى فان المكانات لما كانت ذوات موجودة
 متباينة سانية لذات الواجب سبحانه عندهم في احتمال ان يكون ليا وجودا انجالي تفصيلي والامكان لكل ممكن وان كان فان مصداق
 الوجود نفس الذات بل انضمام امر ليهاد الفيد ذلك الوجود الاجمالي ما واحد وهو صريح البطلان اذا الوجود الواحد كما يكون موجود
 واحد ويلزم ان يكون المكانات بأسرها من تباين حقا لقبها وتقسما راسيا تباينها وتماثلها وانما واحدة من ان اتحاد الاثنين باطل
 او متعدد بحسب تعدد ذوات المكانات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الازجاء فلا يكون مكانة بل اجبة والفي ذلك الوجود
 اكاليف في تحقق الكائنات باجمعا واولي الثاني فالمكانات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فلا تشكل في المعلوم المصروف واصح
 الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع نهم انما يجوز ان يقول له قد وعلى الاول فالعلم موجود قبل ايجادها والفي امكان هذا الوجود الاجمالي
 واحد منع انه لا يقبل اتحاد الجزئيات الاغراض القوار وغير القوار والحقائق الحقيقية والاعتبارات العقلية والادوات المجزئات وجودا لا يمكن
 هذا الوجود الواحد في اكتشاف المكانات للامتنازية بها في متغايرة متخالفة فيلزم اجماعا تعالى الله عما يعصون ان كان متعدد اطلاقا
 في هذا الوجود لا يكون هذه المكانات بعد الازجاء تفصيليا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي ومن ذلك كله هذا الوجود والاجمالي للمكانات ما عين
 ذات الواجب فتمتية وجود المكانات لا يفي شيئا اذا المكانات غير موجودة مع هذا الاشكال بل على حاله وانما غير فانما تفصل عن الواجب
 فان كان احدا يرجع الى نهج المحقق الطوسي وان كان متعدد يرجع الى نهج فلا طون من انضمام الفيدان تعدد يرجع الى نهج الشافعيين
 والارجح الى نهج الشافعيين انما بان علمه تعالى منه بيضة قائمة بذاته تعالى لا يتصور عنده فامكان فضاء انفسه نفس انه تعالى الى الشئ
 الاول امكان انما عليه باعاد الى عدم لا شقوق المذكورة والفي هذا الوجود للمكانات ما واجب فيلزم وجودها او يمكن فيكون سبوقا لعلم

فلا يكون في مرتبة العلم المعلى وبالمقدرة فساد القول فلهذا من ان ينفى الثالث ان ينفى بعض المتأخرين من ان الممكن جسيم الاول
 لعدم ولا يتعلق العلم بهند والجهة وان ينفى بية الوجود وبى رابعة بنية سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب بل ان وجوده المكاني
 هو الواجب بذاته لا معنى له لان ان اراد كون ما به وجوده الممكنات هو الواجب سبحانه انه سبحانه ملوك الممكنات فذلك علم المسلم الا ان ذلك
 لا يستلزم وجوده الممكنات في مرتبة العلم المعلى بل ينافيها ضرورة ان العلول لا يمكن ان يكون موجودا في مرتبة ذات العلل وان
 ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلك بطلان سلكه وجوب الممكنات وايضا بذاته العلم على تقدير صحة وجودها فذلك الممكنات متناهية
 ذات الواجب فيهم وعند هذا الحال فساد الكائن وجوده باسحق سبحانه فلا يلزم من اتحاد وجوده مع العلم بالطور العلم بذاته الممكنات
 في علمه تعالى بذاته وانما يلزم من العلم بالعلم وجوده في علمه تعالى بذاته فان وجوده منفصل عن ذاته اطلاقا في التقدير على ان في
 في القول ان شاء الله بوجه شتى طرقتا خوف الاطلاق فاما ما اورده عليه بعض الشارح من ان القول بالاتحاد بين وجود الممكنات ذات العلم
 يستلزم القول بحدوث العلم بين الممكن والممكن والواجب يتحقق من العلم بحدوث العلم في الوجود وهو معلوم بالاتفاق في غاية
 المستطاع لا من العلم من العلم بحدوث العلم في الوجود مطلقا الا ان العلم بحدوث العلم في الوجود مطلقا لا يستلزم وجوده
 اشتراكا بالحدوث والفرقة الوجودية بوجه مشترك بالحدوث مشترك ان العلم بينهما معلوم بالاتفاق فافهم ذلك وعرفت فساد المخلصين
 الاخرين علمت ان العلم الصحيح هو الاول والعلم بعدا ما شك بانتم ناطقك القينا اليك سعة في البحث الجليل المستبرو
 ذلك بطلان المذهب المشهور في زمانك بانه سبحانه عالم بالاشارات الغريبة من شتات ذرة في الارض ولا في السماء وان علمه
 فقال لما يريد ان يصلح حكمه في منهج بعيد القسمة استبان الحق في العلم ما عليه صوفية الحكماء قد طرقتا تفصيلا على عزو
 الشيق الوقت ودرية القام والحد يقول الحق بوجه يدي اصيل قوله بوجه التخصيل في المنة ليعمل به اوله انما طعون في العلم
 في حق سمع العلم انتهى وقد عرفت ان هذا ليس هو العلم بطون فتذكر قوله بوجه التخصيل ان ذوات الازدات لعلمك تقول ان اراد كون
 ذوات الازدات بغير تشابه وجوده اطلاقا وانما الذات وجوده تعالى انما معلولات فافقه من العلم كمن لا يلزم من العلم بالعلم
 في علمه بذاته وان الذوات في انظمة صحت في نظرية قلت اراد بان ذوات الازدات تعين تلك الذوات للذات المحقة الاربعة تهبط الى الحلقه
 في شطرتي في تلك الذات المحقة فاعلم بها شطرتي في العلم بالذات يدل على ذلك قوله في المنة قال لا تتأخر في بعض حاشية
 ولعلك جليل الازدات الا انما هو في قياس الى موضوعاتها التي هي فساد الاشارة فان من يدرك فساد الاشارة يدرك ذلك
 بان يشرح من الممكنات كلبا بوزن الاوصاف الاخرية والاعتبارات العقلية لوجاهة تعالى في فساد فساد الاشارة على العلم
 تأملون حيث تأملوا ليس في الوجود الا واجب تعالى وانما الممكنات حركات اعتبارية فان العالم عند جميع احوال محبته اعتبارية فخره
 من حقيقه موجوده واما حسب الحقيقة فنزل تعالى بذاته بطلان في علمه تعالى بذاته بحيث لا يجزى عنه شئ في تفصيله لا يمتنع به انما

انتهى هذا الكلام صريح فيما ذكرناه من ان لا يتقيد هذا الكلام على من سب من نقل كلامه فانه يرى ان الممكنات ذات سببية عن ذاتها لا واجب
 سبحانه فلا يكون نسبتها اليه سبحانه نسبة الاوصاف الاضرائية الى مناسبتها وقد نبهنا على ذلك بقوله بنسبة الاوصاف الاضرائية
 فعليه لانه على ان هذا الكلام على تقدير سببية الممكنات عن الذات المحتملة كلام تشبيهي ولذا في بكلمة الترتيقي في قوله بل الصوغية فالكلام
 يفرق من التشبيه الى التحقيق ومن الجواز الى الحقيقة والصدق قوله فبذلك لا يحل الا بانه في الحاشية اعلم ان من تفسيره وشبهه
 كما في النواة من حيث ان ما في الشجر من الفصول والاوراق الثمرات وغيره يستمدح في النواة من غير تحليل وتركيب النواة بل هو
 ككل واحد منها وكذا البحر والارض لا يكونان بقياساتنا لثباته تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه سبحانه تعالى عن القياس والقياس لا يشبه شي
 اذ لا يشبه ولا ضده ولا نكاحه لكن مداركنا المعاصرة لا تتحمل هذا النوع من الاسمال الذي هو تدريس من التركيب والتحليل وتشل من عدم
 الاختيار في نفي العلم وسنفي ادراك هذا النوع من الاجمال فاستجنا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال تفصيل الموجود في المحدود
 المحدود وفي العلم بالشيء مع عدم الاختيار مما عداه فادركت هذا النظر المفيدة لتصويره وتخييله في الجملة لتلايه بعد عقولنا متخيلة
 ولا تستلزم تحقيق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقاييسا ثابته تعالى عنه انتهى فمن وقع فيها اوروه الشايع من التفسير ان لا يستوي
 بالعلم والنور والظلمة والحر والبرد في كل من اراد حتى كان لم نفهم معنى كلامه قوله فهو اكل في هذه ذاتها من كلام الغارابي في نفسه
 حيث قال اكل اكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو اكل في هذه ذاتها انتهى وهذا الكلام من غير ان يتقيد مناه الا على
 ما ذهب اليه صوفية الكرام كما اشار اليه الشايع قدس سره ومصلان قوله اكل اكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوجب بطايرهم ان
 تعالى بالممكنات ليس في مرتبة ذاته المتكامل بعد ذاته وذلك يستلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فاذال الوهم بقوله كثر
 علمه بعد ذاته فهو اكل في هذه ذاتها يعني ان المراد يكون علمه باكل بعد ذاته ان كثره علمه استيعاب بعد ذاته وانما العلم باكل قبل اكثره
 فهو علمه في علمه بذاته لانه اكل في هذه ذاتها اذ اكل ليس الحقيقة المحضة البسيطة المتطورة في التعيينات فاشارة الشايع الى معنى قوله فهو اكل في هذه ذاتها
 اشار الى معنى قوله علمه باكل في مرتبة ذاته بقوله علمه تعالى يستلزم جرد فعله في اكل علمه بذاته وعلمه بذاته في هذه ذاتها في هذه ذاتها
 وبخلاف اكل بناء على ما سببنا لكل وهو بعيد ويخشى التعميم ان الغارابي لا يذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات نفس ذاته
 بل يريد ان يارقام الصور فلا يتقيد التوجيه بان علمه بذاته في الاول ان معنى علمه تعالى بالممكنات هو غير متقول عن الغارابي
 ولا يستحسن حل كلامه على ما لم يعلم انه ذهب الى الحق في توجيه كلامه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات يارقام صورها فيكون
 عليه تدريس علمه على رايه اكثره في ذات تعالى فاجاب عنه بان علمه باكل بعد ذاته لكونه صفة متضمنة والصفة المنضمه لاسماها بعد
 الموصوف فلا يلزم اكثره في ذاته ولما استشران يقال ان علمه تعالى لو كان صفة متضمنة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد
 ذاته قال هو علمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة متضمنة بل انها الصفة المنضمه اكثره علمه

على الكمالات وهي بعد ذلك فلا يتم التكملة في ذاته كما كان لتوهم ان التوهم ان العلم الذي هو كمال في مرتبة ذاته كما
 ذاته غير ثابتة ولا كمال بل كونه في خطر في اتحادها كما بالانضمام منه العلم لها بهو حلف باطل وقد يتوهم فيها لكل في حد
 ذاتي يعني انه تعالى كمال تام في ذاته لا يتخطى اتحادها كمال ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات المتحدة لها كمال انضمام
 الفصل الى العلم فان كثرة العلم بعد ذاته غير متميزة لها فيها التام الكمال في حد ذاته فالمراد بالكل بهذا التام الكمال لا يتقبل
 البعض حتى يتوهم التركيب في حد ذاته سبحانه ولا موجب الكمالات حتى يتوهم اتحادها مع الكمالات فالمراد بالكل البعض في تركيبها
 من ان شيء قولها هو الكل في حد ذاته ان نسبتها الى الكل نسبة واحدة فلا يخفى ساجدة قوله علم الفعلية يتخذ من وجوده
 قال في الحاشية ليس المراد بالالفعل بينا الفعل المتعدي الذي من شأنه الوجود والشيء الهية لاني بل مجرد كونه
 مستفاد من غير اى العلم وبذلك النقص العلم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا شاذ فيه انتهى وكذا
 ان العلم الاجمالي لما كان عين الواجب سبحانه وسبب الكمالات سمي فعلية والعلم التفصيلي لما كان اشارة العلم الاول وسعول لا سمي
 الفعلية لان العلم في الفعل اى التاثر قوله لكل واحد من النعمان في تقديره لاشي من نحو علم الواجب يحصل
 الصورة فثبت انه تعالى لا يتصور سوادا كان علمه الاجمالي بالكمالات تنصيرها كما قال الشارح اولها كمال غير مطلق العلم في ان
 الحق بل هو ما ذكره الشارح من كون علمه الاجمالي حضورا او ما ذهب اليه البعض من انه ليس بحضورى كما انه ليس بحضورى فالحق
 ان هذا النزاع لفظي لا طائل تحته لان ارادة بحضورى والا يكون يحصل صورة العلوم في العالم فاريب في ان حضورى ان
 ارادة يكون عين العلم بالانوار في المصدق في هذا العلم من حيث انه كاشف لانه تعالى حضورى بل هو ما من حيث انه كاشف
 فكمالات فاقبل باتحاد الواجب الكمالات في تلك المرتبة كما هو ذهب بصوفية وهو الذي يطبق على كلام الشارح انها ظاهرها كما
 فيها ذهب العلم حضورى على شبهة الله وان قيل بمسألة الواجب الكمالات كما هو ذهب الشارح من هذا العلم في هذا التقدير ليس بحضورى
 كما انه ليس بحضورى في التوهم الى الحضورى والاصولى انما هو العلم الذي يكون عين العلم فانه ان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضورى
 وان كان عينه ذاتا فغيره اعتبارا فهو حضورى كما ساقى انتشاره تعالى ونحوه ليس تحت كثره بل قوله ما هو صفة كاشف لانه تعالى
 مستفاد من غير قولها كماله تعالى لازم استحالة سباجاته في غير قوله لا يخرج ان قرره هو فافهم باب الفاعل من انتم ذاتا
 استبان طلبها وان يحتاجها في قولهم بشت وان قرره هو لا ففهم من الشك في المحرور تعالى تحت الشك في المحرور لا يقال تجملها بل هو على
 والتقديرين ففهم لم يلق قول الشارح اوله بل هو لا يلبس على هذه اللغة فيجب اللزوم وانما يجب الاطلاق فالانجيل يستعمل معوقا وجعل
 فان قرره هو لا ففهم بالعلمى الذى لم يلد له بالعلمى الاصطلاحي ففهم لا يربطان عليه ان قرره هو فافهم بالعلمى الذى لم يلد له
 ومما لم يلد له لا يربطان عليه لربطان قياس من لفظة الشيء اى مؤلف من مقده مستندة لقيته فيجب ان يكون تحت لفظه

ما لا بد من مقتضى الاحكام يقتضى فلا بد من البرهان من ان يكون محالاً او متوسطاً للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فاما ان يكون مع ذلك علة
 لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر فلهذا الاول لا بد من البرهان والاشارة الى ان ما يسمى بالاول برهان لم والاشارة الى برهان
 ان لان الخلية هي الحلية والاشارة هي الثبوت والاول بعيدة عن الحكم اي ثبوت الاكبر للاصغر في العلم وفي نفس الامر والاشارة في العلم ثبوت
 الحكم في نفس الامر علة ثم ان برهان ان قد يكون المحال او متوسطية في الوجود معلول الوجود الاكبر في الاصغر يسمى وليا كقولك
 بالجموع تنوب عما وكل من كان حجة تنوب عنها فما من عضو من هذه الاصغر قد يكون في الوجود امر اسما يعاد وقد يكون مشاركا في معلولة
 ثالثة وقد يكون عاضا من الطبع والبرهان العلم هو البرهان المطلق فالاول متوسطية على الوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علة في ان مقتضى
 فاما ان يكون الاول متوسطا لوجود الاكبر على الإطلاق مع كونه علة لوجوده للاصغر كقولك ممي زيد من عضو من هذه الاصغر وكل ممي من عضو من
 فانها تنوب عنها فهي زائدة تنوب عنها فهي الغيب معلولة لعضو من هذه الاصغر على الإطلاق كما انها معلولة لها في وجودها زيدا واما ان يكون علة
 لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة على الإطلاق بل يجوز ان يكون معلولا بحسب الوجود كما ان الحركة الى فوق معلولة للطبيعة والاشارة
 محسوبة الى غير الطبيعي فالاول متوسطا محال معلول الاكبر بحسب وجوده في نفسه بحسب ذاته فلا يتبع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان
 اعتبار غير اعتبار الذات اذ عرفت هذا فالعلم ان الشارع نظم انه لا برهان عليه سبحانه اذ لا علة له بل هو البرهان على كل شيء لانه علة لكل شيء
 بالبرهان برهان في غاية التقبال عند الاطلاق كما يلوح من كلام الشيخ في فتح كتاب البرهان من اشعار ذلك ان الفرد الكامل من البرهان الفرد
 الكامل هو المتبادر واما سبيل الدلائل اي برهان اثباته فان الدليل هو البرهان الذي يكون عدله الاول متوسطا معلولا في الوجود لوجود
 الاكبر للاصغر كما شفعه من حجة وسطية للعلم بالاكشاف لا مفيدة اي غير وسطية للثبوت ولذا سميت البراهين المذكورة في الذكر حكيم بالآيات
 وقال عرس خال من شرفهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى تبين لهم انه الحق وانه لم يخف بيبك آياتنا على كل شيء شهيد فهدى سبحانه
 ان آياته في الآفاق والانفس آيات على وجوده واعلام على قدرته وجوده كما شفعه والاه على ان تعالى والادراك خلق وهذا قوله حتى تبين لهم
 انه الحق ولما كان سبحانه موجد لكل شيء كان برهانا على كل شيء فبقوله ولم كيف بركب انه على كل شيء شبيه كما قال سبحانه قل اي شيء
 اكبر شأنا من قل عدو يمكن ان يقال ان معنى كلامه انه لا برهان عليه اصلا بل وجوده من نفسه انما سبيل اليه مقبليات كما شفعه لا
 برهان مفيدة للعلم قال في الحاشية هذا معنى على ما قال الشيخ في برهان اشعار ان اليقين الدائم الكلي بالاسباب انما يحصل من جهة
 وما لا سبب اليامين بنفسه اولاهين اربعة بيانها في ما هو جوازي في اي بالنظر والاستدلال فلا بد من الجزيات المحسوسة المعلومة بالاشارة
 من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم بالاستدلال في العلم بالاستدلال بوجود المعلول على ان
 فهو مستدل بالعلية على المعلول كقولنا الجسم مؤلف من كل مؤلف له مؤلف فان الاول متوسطية في نفس الامر كون الجسم مؤلف لان
 المؤلف الفتح هو التلخيص وساطة الافتقار الى التلخيص لا يذنب عليك ان ما ذكره من ان الاستدلال بوجود المعلول على انه له علة

ح كونه ما فوقه من كلام الشيخ غير مطابق لطائفة لا يجمع في نفسه فان اثبات وجوده تعالى وصفاته ليس ما يوسع عنه فان عليه لائل
 ومع ذلك فان شاع ايضا غير قابل كونه ما يوسع عنه ولا جبا بنفسه لما هو في الحقيقة الاربعة واما ما يقال انه لو كان جبا بنفسه لم
 يكن من مسائل الفلسفة لان المسائل لابد وان تكون نظرية الا ان يقال ان تخالف الارضية ليس كونه نظري بل ما يتناول
 على بعض الازمان القاصرة التبدل او تحت الجدلية المتعددة وكذا لا يجب ان يكون جميع مسائل الفن نظرية فان مسألة الفن قد
 تكون جبرية وينبغي عليها باللائل **لازالة التحفظ** عنها بالنسبة الى الازمان القاصرة او تكسبت الجدلي المعاند وعندى ان
 العلم والايقان بانية السبدر الاول تعالى ضرورى والدلائل عليه تنبيهات واما الحكم بضرورة العلم بثبوت جميع الصفات
 الحقيقية الكمالية من القدرة والارادة وغير حاله تعالى كما يدل كلام الشايع في المحاشية فيه تامل فاقول في قوله المضيق
 غير مطية ثلثية او غير مضيق للعلم فان العلم من نفسه **قوله** وبيان الظاهر في بيان ذلك ان الولد لا احتياجه الى والده لا يمكن
 ان يكون واجبا بل يجب ان يكون ممكنا فلا كان له ولدا كان اما واجبا وهو باطل او ممكنا فاما ان يكون مشاركا له في نفس الحقيقة
 او في حيزه باوان في باطل لما مر وكذا الاول لان تلك الحقيقة اما ان تكون بنفسها مصداقا لوجوب الوجود او لا والاول المستلزم
 وجوبه وقد فرض انه يمكن والثاني باطل لما استعرف ولا يكون مشاركا له في الحقيقة ولا في جزء فلا يكون ولدا له بل ممكنا معالوا له
 كما ان الكمالات والامر في نفي كونه تعالى مولودا بهل لا على خلاف التقدير لا يكون واجبا ولكن ان يستدل على المطلوب بان الولد
 انما يكون بانفصال خبر من مادة والده مستعد لقبول صورة من نوعه اومن جنسه والواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا يكون
 ذوا مادة يكون غيره بانفصال خبر منها ولا هو متكون من مادة فلا هو والده ولا هو مولود واطلاق الالب عليه سبحانه في لسان
 الانجيل من لسان المسيح عليه السلام على تقدير صحة تجزؤ كناية عن الابداء بلا نقطة والذبل يتخرج روح الهى في رحم امه **قوله** اما
 شكنا في التماثل التشارك في الحقيقة النوعية والمراد بهما التشارك في الاوصاف النفسية فتشغل التشاركة في الجنس مع
 التشارك في الاوصاف النفسية فلا يدور تولد من الفرس والمجمل مثلا **قوله** والواجب ليس بكمالات لواجب انهى ليس له مشاركة
 في الحقيقة ولو كان سبحانه والاول والاكوان ولده او والده مشاركا له في الحقيقة وليس هو بمضاليف لواجب آخر فلا يكون
 ولدا ولا والده والاكوان مضايقا الاول بنسب بالسباق والثاني بالسياق والمآل واحد والعلم ان الشيخ في الهيئات الشفاه
 نفى ان يكون الواجب مضافا وجيه مثل ما ذكره الشايع وصاحب الافق المبين اراد ان يبين على الشيخ احسانا منه اليه
 واشقا قائمه عليه فقال او تحصلت من كتبنا ان المجمل اولاد بالذات هو نفس ذات العلول ووجهية مرتبة والمرتبة
 مرتبة ذات العلوة متقدمة في الحاصل العقل على مرتبة ذات العلول تقا بالذات فان كل جاز في مرتبة ذات المجعولة
 وسنخ صهيبة المتقدمة على الامانة الى ذات الحاصل بالمجعية والمعلولية او الحاطة لانه بعينه الحاطة من تلقا شئ و

واما جعل فداء متصرف في مرتبة ليس لها ذات المجعول فامانة الجعولية ليست كمتبة في تلك المرتبة فاذن هو
 في مرتبة ذات ليست لغرضه الاضافة فخلال المجعول فان الاضافة تغرضه في نفس مرتبة ذات المبدل في مسح مرتبة
 المجعول بعلابيطا وعل شريك السالف لم ذك حيث قال ولاضاف انتهى كلامه وذا احسان على شيخ من دن تلمن
 منه لان بناء الكلام على القول بالمجلع البسيط والشيخ غير قائل بل هو من الثانية العالمين بالمجلع المولع ايضا بذا
 الكلام من طول ليس تحت طائل فان اضافة لمجعولية اما ان يكون خارجة عن الهيئة المجعولة عارضة لها ان يكون عينها
 او ان يكون فيها فاحتمل ثلثه فاحتمل ان كانت لها كانت متاخرة عنها بالضرورة فكون عالها بالقياس الى الهيئة المجعولة
 حال اضافة الجعولية الى ذات المجعل بافرق اما صلا فالفرق بينهما ناش من سوء الفهم على ان كلام الشيخ اب عن ان يكون
 كالاخرى على من يرجع الى آليات شفا فوجي بالاشاعرة عن الاستعداد قوله وان كان لا يملكه هذا هو ان مصداق وجوب
 الوجود في ذات الواجب ان نفس حقيقتها او امرها عليه لا الثاني باطل لان الامرا لا ينفصل عنها فيكون الواجب حقيقة
 ذلك الزمان وان الذات التي فرضت واجبة وانفسها يكون متاخرا عنها في الوجود فيكون تلك الذات واجبة الوجود قبل
 انضمام وجوب الوجود اليها فاذ كان ذلك الامر انه مناطا لوجوب الوجود او مشتج عنها فالكلام في مشاؤا فاما ان ينفصل
 عن الذات الواجبة او ضمها اليها بطل بطلانها ان كان نفس حقيقتها جاج الى شق الاول فثبت ان مصداق وجوب
 الوجود نفس حقيقة الذات الواجبة فميد الوجود على تلك الحقيقة انما وارت فلا يكون فموس تلك الحقيقة مكانا فلا يكون
 انكس مما لا الواجب فان قلت انهم ذكره ان من كفى الاو بعض افراد مجتمع فده جزوا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالامكان
 والافتقار فلهذا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالوجوب والامكان قلت انهم لم يحجزوا اختلاف الافراد نفس الامرية بالامكان
 والافتقار انما جزوا كون الافراد اقرعية للهيئة الممكنة متعده والحيوان الذي ليس بمس من افراد الحيوان ولا خطا في
 ان الافراد اقرعية ليست افرادها حقيقة الحقيقة فلا كلام في بناء قد عرفت الوجوب امتناع تماثل الواجب والممكن في كل
 ليس شريك الباري من افراد حقيقة الواجب مع انه متع فملا لا يميز من تماثل اثنين واشتركا في حقيقة توافيقها
 وامكانا متماثلتا قلت شريك الباري ليس من افراد حقيقة الواجب صلا لان مفهومه من الكليات الموجودة في الازمان معلوم
 ليس شيئا صلا فضلا عن ان يكون من افراد حقيقة الواجب بل سلوح ان حقيقة الواجب حقيقة شخصية بسيطة متميزة
 عما لا يدومني متعلق شريك الباري هو ان حقيقة الواجبة لكونها حقيقة شخصية نفسها متميزة عن الاشتراك لان الحقيقة الواجبة
 حقيقة كلية فرد منها واجب سائر افراد متميزة فانهم قوله لبيان الاول بذا ما فموس كلام الشيخ في اول آليات الشفا مش
 بين ان الواجب غير مضاف وغير مكاف واجب آخر ولا يوجب عليك ان الكفا فموس عدم الانكاف كاشفا وكشفا

بين وسفي الالوية والبنوة لامين ذاقى الالب والابن فغاية ما يلزم هناك ان لا يكون وصفا للابوية والبنوة وان
 لا يكون ذوقا جوا وبعين على ان اشتراط معلولية احد الشكافيين للاداء معلولية ثلثات من رفع لمقتضى بنوة او ان كان فيها
 بينهم مشهور في كتب الشيخ وغيره وذكر انك خلاف التحقيق بقصيلة المقتضى بسط في الكلام في طريق جهات من قوله في
 الا تامل شيئين عبارة عن تشابه في الماهية النوعية وتجانسها عبارة عن تشابه في النوعية المتشابهة في النوعية
 التماثل بينهما معنى لعم التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود منها هو معنى كونه من اولاد اولاد المستلزم كونه من
 لواجب اخرى حقيقة نوعية اوجبه لتمامه بالاطال التماثل والتجانس البطلان ولم يتج منها في ايصال وجوده بين اثنين
 يستطعن غير تشاكيتين في نوع او جنس مشتركين في مفهوم واجب الوجود فممن من ام اشبات التوحيد بهذا الاستدلال لا يلزم
 من ابطال هذا التماثل قوله فان التماثل في التماثل ان يقول ان تشخص الماهية المحركة ليس بالفهم امرا بالبل هو مذهب
 وهي بنفسها مابة الاقليات بين افرادها كما انها بعينها مابة الاشتراك بينها بلا تغاير للماهية الانضمامية والحيثيات التقيدية فطرح
 يكون الحقيقة الواجبة لفران مثلا ويكون تلك الحقيقة متغيرة بتقريين واجبين ويكون مابة الاقليات بين الفردين نفس تلك
 الحقيقة كما انها بلا اشتراك بينها فلا ينبغي ان لا اشتراك من بيان فارق بين الماهية المحركة والحقيقة الواجبة لغير ان الماهية المحركة
 يصح ان يكون بنفسها مابة الاقليات بين افرادها والحقيقة الواجبة لا تكون فيه ذلك واجواب ان الماهية المحركة لا يمكن متغيرة بنفسها
 امكن فيها ان تعدد حسب تفرقاتها جعل لها على الاضمار عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب الفعلية العائقة من الحاصل
 الحق فافاده مستعدة بنفسها لزيادة اضطرارها فان الفعلية ليست حارزا لها على سبيل ما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة لضرورية فعلية بنفسها
 لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي جبهة كلية والا لا كانت مصداقا لوجوب الوجود بنفسها لان الكل هو المسمى لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب
 الوجود والا لا كانت بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليها بها من فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب التشخص
 يكون هي مابة الاقليات بين افرادها بخلاف الماهية المحركة او يمكن فيها ذلك بحسب تفرقاتها العائقة من الحاصل التي هي ليست هي بذاتها
 على نفس الماهية المحركة فانهم قوله مستند الى اسباب خارجة فانها كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة جج الى اشتقاق البنوة
 والكانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية وان كان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق
 فاستنادها الى تلك الخصوصية في دور قوله فلا تلك الاسباب كانت الذات واحدة ولم يكن ذات كذا قال الشيخ في الهيات الشكافية
 ومعه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة لوجوب اشتراك بين خروين وكان تشخصها مستند الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا
 فرض افتقار تلك الاسباب مستلزم لافتقار تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تشخص بالافتقار والحقيقة المعنى
 الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها من افتقار اللواحق والاسباب الخارجية فتكون مختصة في شخص واحد وذات واحدة

او يقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن منقسمها الا انها فرضت عليه سببه بل كان مستند الى الواجب واسباب خارجة وقد فرضت انقسامها
وانقسامها السبب يستلزم انقسامها السبب فلا يوجد فرض من تلك الحقيقة فعلى تقدير انقسام تلك الافراد لا يكون ذاتها قال المنظر
من ان الواجب المستند الى الاسباب الخارجة كانت شخصية لا فردية تلك الحقيقة فاذا فرضت شخصية لم يكن ذات من ذات
تلك الافراد فلا احتمال لكون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الى انقسام تلك الاسباب كالأقسام بعضها سابق قوله فوجب انقسم
والوجود لا يكون مبهوتين اي متشاكنتين في الحقيقة النزوية قوله البقية لا يقال عطف على قوله فلا يكثر أكثر التبع ومجموع الكلامين
ويسل على نفى التماثل بالعمى الاعم شامل للتماثل في المتشاك في المتشاك في الجنس ولو اريد التماثل في قوله تعدى استدل على
نفى التماثل المتشاك في النوع لم يصح عطف قوله ايضا يقال على النوعين الاتكلفت قوله الا لا قسم بالفصول الغير الداخلة
تقريره انه لو كان الحقيقة التي هي مصداق وجوب وجودها النوعين كانت منقسمة بفصول مستطرفة واحدة في توافرها على
ما هو شأن الجنس والفصول المقسمة يحكون واحدة لا يهاجم الجنس مفيدة لوجوده واذا حقيقة هذا الجنس هو نفس تامة الوجود
ليس هذا الجنس كالحياة الذي هو حقيقة بهيمة والوجود امر خارج عنها كان فصول المقسمة مفيدة لوجوده مفيدة للحقيقة فيكون
الفصل المقسم اخلاقي حقيقة الجنس او مفيدة الحقيقة ومقوبها لا سماه داخل فيها واللازم باطل لا فصل المقسم لا سماه خارج
ويرد عليه ردوا ظاهر ان شأن الفصل المقسم افادة نفس مبهمة الجنس لا تامة لبا والعلية تفيده نفس مبهمة العلول على ما يكبر
الوجه البسيط ولا يرد من ذلك ان يكون الفصل المقسم اخلاقي مبهمة الجنس كالحياة من افادة الحاصل نفس مبهمة العلول
ان يكون الحاصل اخلاقي فافادة من ان البهية المبهمة نفس الوجود يكون الفصل المقسم مفيدة النفس تلك البهية ولا يرد من
ذلك ان يصير فصلا مقوما اذ شأن الفصل المقوم الدخول فيما ير فصل مقوم له وتقويمه بان يتجسم مع شيء آخر فثبتت وتقوم
ومن ذلك الشيء الآخر الحقيقة التي ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ونشأ خطا المستدل ان التقويم يطبق بالاشتراك
على نوعين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شأن العلوية على طريق العمل البسيط والثاني الدخول في حقيقة شيء والجزئية منها
كما هو شأن الفصل المقوم واللازم بينهما هو ان يكون الفصل المقسم مقوما لحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فثبت
على المستدل احد الفرضين بالاخر فالصواب ان يتبين في البطلان التجانس على ما ذكره الشارح ثانيا كالمسألة فان قلت لعل
غرض المستدل ان واجب الوجود لو كان حقيقة جلية لكان منقسم الفصل مقسم حقيق ان يكون فصلا مقوما على نحو
افادة العلوية لا بمهية العلول لان الجنس وجود واجب الوجود مستغن عن العلوية فلا يحتاج الى فصل مقوما لان الفصل
منقسم في المقسم المقوم واذا لا سبيل الى كون فصلا مقوما لا يستتار هذا الجنس عن الفصل المقسم الذي يكون علوية لوجود الجنس
فصلا لا يحتاج مقوما قلت فانه كونه مقوما لا ينافي ما ذكره المستدل وعدم انطباق عبارته عليه رجوع الى ما ذكره ثانيا في نفى التجانس

غير تام اذ لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لا يلزم
 الفصل المقسم كما لا يخفى واعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولى البيات الشفارة وهو على مذمب الشيخ تام لان لا يذنب الى
 الجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على راءه ان افادة الفصل المقسم ما يثبت الجنس على نحو افادة الجاعل جمعية المجهول لكن يرد
 عليه ان الدليل ح يكون مبينا على الجعل المؤلف فيكون مبينا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يعبر عن كلام بعض الاعلام
 في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير الجعل المؤلف ايضا لان الفصل المقسم على الجنس البتة سواء قيل
 بالجعل البسيط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير الجعل البسيط يكون مفيد الجنس جمعية الجنس وعلى تقدير الجعل
 المؤلف يجعل الجنس اعني واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذي
 يكون خبره ما هو فصل واخلا في حقيقة وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا يكون
 الوجود بنفسه فيرجع الى الوجود الثاني فانهم وما قال الشافعي في الحاشية من ان استفادة شح حقيقة الشئ اما بما خارج عنها فهو
 الجاعل هو مفروض الانتقار في الواجب لذاته ولما بالقوات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول الفيدة شح الحقيقة اعني
 الوجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة في اغلب لوجوب خروجها عما ينقسم بها انتهى لا طائل تحته لان استفادة شح حقيقة
 الشئ من شئ يستحيل مغنيين الاول صدق نفس الحقيقة عن الجاعل والثاني تالف حقيقة الشئ من ذلك الشئ واللام على
 تقدير انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثاني فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب
 الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجود الثاني ويلحقونه الوجود الاول قوله ايضا يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته دليل
 آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا نوعين حاصدا لانه لو كان جنسا نوعين لاحتاج الى الفصل المقسم فيكون واجب الوجود
 لذاته محتاجا الى الغير في تحصيل وجوده فلا يكون واجب الوجود ههنا ذلك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود
 بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجوب الشخص فان الشخص اما عين الوجود او سابق له فلم يكن بنفسه مصداقا
 لوجوب الشخص لا يكون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون حقيقة ما بهية بنسبة بل ولا ما بهية نوعية والا كانت كل حقيقة
 ولم يكن بنفسها مصداقا لوجوب الشخص ههنا وان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا يمكن ان يوجد متحد مع غيره لما مر من
 ان واجب الوجود لا محالة يكون منفصلا الهوي عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لا يبايه لا يوجد الاستداسع الفصل فانهم
 اعلم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بالبطلان كون الواجب فرعا من فردين او جنسا نوعين فان الفرض ههنا ابطال ان يكون
 له سبحانه مكان مشترك في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية وانما بطلان التجانس والتماثل يتم المقصود فاحتمال وجود
 ههنا بطلان مشتركين في مفهوم وجوب الوجود غير مشتركين في ذاتي لا يقع فيها المقصود ههنا نعم من ادعى ابطال

تعدد الوجود وقيمت التوحيد بهذا الاستدلال لا يبرهن الجدل في الاحتمال كما ذكرنا سابقا بقوله القوم قد ابرأ هذا الاستدلال ثبات التوحيد
 عليه من كونه هذه الشبهة المعقولة لا محالة بدلالة الاحتمال واجاب عنه الصدوق في حواشي الشفا حيث قال في اخرها بما
 مفهوم ما ذهب جوهره ان يكون مصداق حمله مطابقا مقدره مثلا لا يمتنع من نفس كل من يتكلم بهوتين من دون اعتبارية في اي شيه كان
 لا يكون كذلك وكلما الاستماعين مقتضى ما شأني فلا بد ان يكون كائنا ما كانا انما لا يمتنع في العكس الا لا يكون في حد ذاته
 وجودا او اجابا بل بسبب عارض وسبب خارج والاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله مطابقا صدق
 متماثل مختلف غير مشترك في ذاتي فان نسبت وجوده اليه على ما تقدم رتبة المعاني المصداقية الى المعاني كسببه الانشائية
 الى الانسان والحيوانية الى كونه ان من حيث انها مستمرة عن نفس تلك الانيات بدون سعة اخرى واعتبار اخر فالضرورة
 قاضية بان الانشائية مثلا لا يمكن انتر عاها من انواع متماثلة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان يكون المستخرج منها لها امر في ص
 ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فبكذا وجب الوجود اذا امتنع من نفس حقيقة شئ فلا بد ان يكون حقيقة حقيقة وجودا
 وذاته نفس ذات واجب لوجوده لا شيا اخر فوجب الوجود بغيره وجب الوجود او واجب لوجوده فظهر ان معنى وجب الوجود لا يمكن
 ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء بلها بية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تخفيس ولنا طريق فيه كلام بوجه الاول ما
 قال المحقق في حواشي الشفا من ان في هذا الكلام غلط بين طريقين مشهورين بين القدم لمنع اشبهة الاول لا يمكن
 استخراج امورا مشتركة عن جوهراتين الا اذا اشتركتا في ذاتي وبهذا القدر تميم الجواب والاشارة ان وجب الوجود ليس من الاعراض
 اللازمة لاشياء بلها بية غير معنى واجب الوجود بل هو معنى واجب الوجود وبهذا الطريق منع اشبهة فان وجب الوجود
 لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبا كان وجب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
 بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك في ما هو واجب الوجود واجب الوجود لا محالة وعلى ذلك الاحتمال في كلامه وانت تعلم ان
 كون وجب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يقتل سفيين الاول ان يكون معناه المصدرى الانتزاعي البديهي المعنى
 عين تلك الحقيقة ولا يوجب اليه حائل الا ان يكون معنى عينية لها انها بنفسها لا زيادة او غيرا عليها مصداق لوجب الوجود
 ونشأ لا متزاد وواقع لكن بهذا القدر لا يمنع اشبهة انتر جوهران يكون هويتان بعبارة غير مشتركتين في ذاتي بنفس ذاتيهما
 مصداقين لهذا المعنى فلا بد ان في هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداق نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
 الا اذا كانا مشتركتين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع اشبهة واما الطريق الاول فهو ان
 غير كرات لدفع اشبهة الا اذا فهم اليه القدر القائل ان مصداق وجب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجب الوجود
 عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود اذا استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عين ذاتين

اشتركا في ذاتي غير مظهر بل ولا يصح في نفسه فلم ينتزع مفهوم واحد يكون نسبة الى غشا انتزاع نسبة الانسانية الى الانسان الحيوان
الى الحيوان عن نفس ذاتين مما يجبر حقيقتهما صدق ان ذلك المفهوم من دون انضمام امر وملازمة جسيمة متل
لا يشترك بينهما الذاتين في ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق المفهوم فليس احد من الطرفين اللذين ذكرهما كان في دفع
اشبهته كما نزل الثاني من استلزام انتزاع مفهوم واحد من ذاتين اشتركا في ذاتي والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفهوم واحد من مفهوم كان من ذاتين اشتركا في ذاتي غير ضار وليس الجواب متوقفا على اثبات ذلك ومنع استلزام
انتزاع مفهوم واحد نسبة الى غشا انتزاع نسبة الانسانية الى الانسان عن نفس ذاتين بلا ملازمة معنى ومن دون انضمام امر
اشتركا في ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق ذلك المفهوم كما به صريحة لا يتحقق ان يعنى اليها الثالث انقص بالامكان الى اشترك
بين الجواهر والاعراض على المقدمة المذكورة التي عليها يتبين الجواب فانه ان كان يكون غشا انتزاع نفس ذات كل من الجواهر
والاعراض بلا اعتبار حقيقة اية حقيقة كانت فيلزم اشتركا في ذاتي او يكون غشا انتزاع ذات كل منهما مع حقيقة تامة وهو
باطل فانه اذا قطع انظر عن تلك الحقيقة يلزم ان لا يكونا مختلفين بل اما وجبتين او متعنتين وهذا مما يقتضي بعض الشرح حيث
تعلم ان المفاهيم الانتزاعية على انها فيها سلب كالامكان وسلب ما هو الشيء عنه ومنها اضافات كالمعلولية وغيرها ومنها
مفاهيم وجودية غير اضافية فالاولى والثانية لا تقتضي انتزاعا من ذاتين اشتركا في ذاتي او مصداق السلب انتزاع
سلبا يتبع من الذات في الواقع لا امر في ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قيست الى شيء لا عن نفس الذات
واما الثالثة فاما كانت منتزعة عن نفس ذاتين بلا ملازمة حقيقة كانتا مشتركتين في ذاتي البته والاضافات انقص ليس بشي الزبح
انقص تلك المقدمة المبني عليها الجواب بالوجود فانه يشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب وحقن عن قريب
انشاره تعالى ان مصداق في الكل نفس الحقيقة بلا ملازمة امر عليها وهو ليس من السلب والاضافات فيلزم من انتزاع
من المتأخر التباينة السالبة اشتركا في ذاتي فيلزم مشاركة الجواهر والاعراض بل الواجب الكمالات في ذاتي وما قال الشارح
في بحث ملازم التكرير في جواب ان نقص من انه انما للوجود بازاء الحق انقص وانتزاع عن الجواهرات لا يتأهلها من حيث
صدورها عن لسان نفس ذواتها من حيث هي في فلا يلزم اشتركا بين الواجب في امر جوهري هو بازاء الوجود وليس بشي لانه
اما ان يكون الوجود منتزعا عن ذوات الجواهرات اولاد الثاني صريح البطالان وعلى الاول فلان يكون غشا انتزاع عنها نفس
ذواتها بلا انضمام امر اليها فينتزع الوجود الى ذاتها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فيلزم تشاركها في ذات
واشتركا بين الواجب في ما قال الشيخ انتزاع عن الجواهرات لا يتأهلها من حيث صدورها عنه لاس نفس ذواتها من حيث هي
في ان الواجب ان غشا انتزاع عنها نفس ذواتها بل امر عليها فلا يخفى فساد لا ما قد بينا مسبين انشاره تعالى

ان فشا انما عبا نفس ذواتها بلا امرنا حقيقة الانساب بالجمال الصدور عن ليست جذر امشرا انشرا فيها كما ستعرف
 وان لا بد ان فشا انشرا عبا نفس ذواتها وحقيقة الارتفاع حقيقة تعيلية ليست واخذ في المصادق لمسلم لكن ذلك
 لا يجدي شيئا اذ الحقيقة التعيلية موجودة في انشراح الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان انشرا عبا مستلزم لا يشترط
 في ذاتي قلعا تعلم ان وجود الحقيقة التعيلية في انشراح الوجود عن الجائزات لا يصح ان يتبين به عدم استلزامه اشتراكها في ذاتي
 والفرق بين انشراح الوجود عن الجائزات وبين انشراح الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود انشرا حقيقة
 تعيلية هي حقيقة الاستلزام لثلاث الانسانية من اوبام صاحب الفاعل المعين اذ الانسانية ايضا لا يصح انشرا عبا عن شئ
 بلا حقيقة تعيلية اذ الانسان بالمصدر عن الجاهل لا شئ بحت ولا سمي لا انشراح شئ من الاشياء البحت فالوجود والانسانية
 في سبيل ما عدل ذلك فان الذات لم تقترع عن الجاهل لم يصح ان ينشراح عنها الوجود لان ينشراح عنها الانسانية وانما تقترع
 مع انشراح الوجود والانسانية معا عنها وسياتي بها زيادة تفصيل انشراحه تعالى والاقول انما الوجود بان الحق ان بعضه فان
 بان الوجود انما ينشراح عن الحق لبعضه ولا ينشراح عن الكمال فذلك ظاهر لطلوع الان لا ينشراح عاقل في ان الوجود ينشراح
 عن قوات الجائزات بلا شبهة وان اردوا ان ينشراح عن سببها بلا حقيقة تعيلية فذلك لا يجدي اذ لا دخل لوجود الحقيقة تعيلية
 ولا لعددها في استلزام انشراح مفهوم واحد مصداق نفس ذات النشراح اشتراك ناشي انشرا في ذاتي والحق ان هذا ينقض
 لاير على الجيب لانه قائل بان مصداق الوجود والمصدر حقيقة واحدة في الشكل هي الوجود حقيقة لكنها متساوية بالكمال
 وانفصالها بالكل مرتب تلك الحقيقة هي الذات الثالثة الرابعة ولزمتها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تقاربت قبا
 في النفس لا انشراح الوجود والمصدر عن الذات مستلزم الوجود امر جامع بينها هو الوجود الحقيقي ما مالا من سبب بل الحق فالحق ان
 مصداق حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الكليات لشؤونها احتيايا تفصيل ذلك ليس على فروج جامع المقام قوله لا يجب الصفات
 الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية لثباتها احتيج حقيقة لا اعتبار في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها في
 التحقيق فتعلقها وتحتها بحيث ترتب الاثار عليها لا تتوقف على وجود الغير كالحياة والما حقيقة ذات اضافة لا اعتبار في مفهومها الاضافة
 لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يرتب الاثار عليها الا تلك الاضافة كالحياة والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجد شئ
 ينكشف عنه با وجبت يكن منها انظر اليها الفعل والترك بالارادة لا تتوقف لتعلقها على وجود العلوم والمقدور كنهها اذ وجد
 تحققت الاضافة لا محالة وترتب عليها الاثار وتغيره من المعنيين بوجوب التغير في نفس الموصوف الذي هو مصدرها وكذا غير الاضافة
 التي هي من لوازمها في الوجود والما اضافية محضة وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعلقها وتحتها بمن ترتب الاثار عليها
 متوقف على الغير وتغيره لا لا يجب تغير الموصوف ولا مصداق الحقيقة بل يرجع الى تغير الامر السابق كما اذا تغير بانك وبانك

وانت مستقر على مكانك وشكله على الجانب تعالى بالارزقية نظرا الى انه لا يوجد الوجود المزدوق وفيها تكون الذات بحيث يترك
الذو وجده المزدوق خلافاً بين العلية والقاعدة ويجب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا سبدر بالمرجع هذه المقدمات
العرف ولا يتعارف الاطلاق الارزاق الاعلى من مباشر بالارزاق وكذا السعي والوجود والخلق على من يعمل بها فالاعتراف فيها نفس
الاضافة بخلاف العالم والقاعدة فانها يلحقان على ما من شأنه العلم والقدرة وكذا السعي والبصيرة وان لم يوجد العلم والمقدور
قبل السد بالارزقية والسعادة والوجود بسلام الصفات الاضافية التي لا تحقق بحيث يظهر الآثار الا بالباشرة لعمل بها واداء
منها في بعض على الشدة وقبل الباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد الباشرة وانما من الصفات الحقيقية هي
هي ذات الاضافة لان الصفات انتهى وانت تعلم ان العالم لا يخلق في العرف على ما من شأنه العلم كما يجب بل العالم
يكون الاشياء وينكشف عنه والاككان ذلك فنياً العلم بفعل العباد بالسر والخي ان العلم في الكائنات منفعة قائمة بها ذات اضافة
الى المعلومات ولا يصح انصافها بالعلم كونهما حالة الابقام تلك المنفعة بها وقامها بها لا يتجلى عند انكشاف الاشياء التي تخلق بها
تلك المنفعة والعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن منفعة قائمة به لكن ذات المقدرة تنوب ساب المنفعة كما جردت به الحكماء فليس
معنى كونه عالماً ان من شأنه العلم نعم الامر في القاعدة كما ذكره فان القدرة لا يجب في الانصاف بها باشرة الفعل او الترك بل
يتمكن منها كما لا يخفى والاشياء والوجود فلا يجب فيها الباشرة بل في العلم فليس حالها حال الارزقية اذ لا يطلق الارزاق الاعلى بال
الارزاق بخلاف الجرد والسعي نعم لا عطاها كما لا رزقية لكنه غير السعادة والحمد وقوله كما اذا تفرع معلوك او معلوك فان قيل العمل
يستلزم تفرع العمل المستلزم تغيرات العلة **قوله** اما الاضافية المختص قال بعض اشراخ ان ارجح الصبر والتعب والتغير في الامور
الساكنة عن الذات فهو باطل فانه كما تفرع الامر بالمبانية تغير وصف الذات البصيرة اكان الوصف عقلياً وان ارد بان تغير الامر
بالذات في الامور المتبانية وفي الوصف ثانياً وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان اوصفت اى وصف كان اذا تجدد في ذاتها
كانت الذات قائمة ومستعدة لان الاستعداد عدم منفعة عما من شأنه ان يحصل فيه تلك المنفعة وقد حققوا ان اشياء الراهر
لا يمكن قابلاً وتاخلاً انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتبانية وبالعرض في الوصف واذا الوصف
ليس بوصفاً حقيقياً يكون متغيراً في الذات او يكون بهد نفس الذات ولا وجود له الوصف في الواقع لانه اضافة منفعة
تنتج بغيره الذات الى الامر المبين فيهما فاما تحقق تحقق الامر المبين وتفتن بانتفاء ولا يجب ان يسبقها قوة مستعددية
في الذات وانما كان بحسب ذلك وانما كان لا يخل في الذات بعد المكن وهذا الوصف الاحتمالي كونه استمراراً
غير متحقق بنفسه لا يتعلق بالجعل الاول وبالذات بل تحققه انما هو جعل الامر المبين فاذا جعل الامر المبين صحيح منتزح الاضافة
بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتحقق تلك الاضافة جعل وكان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المبين لا جعل

استأنف منها ليجعل الاطر البابين فكل واحد اسكان هو اسكان الاطر البابين لا غير وسياقي تحقيق ذلك فان اودع معلول من
 معلولات سبحانه وجدها من جهة تعالى وبمنه فخرجت تلك الاضافات ليس الا بمجمل فذلك المجلل لا بمجمل مستأنف واسكانه
 منطوق في اسكانه ليس اسكان آخر في ذات تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلية مستعدة له وليس له مجمل وراى مجمل
 والمطلوب حتى يحسن سبحانه عالاه فيكون قابلاً وقاعلاً له تعالى واذا قد تحقق في مقوره ان العالم بقضية تفضيله ما دلت وطلب
 القدم الدهرى فاذا وجد العالم بعد العلم كين حدثت اضافات لاقتنا بية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذوات
 ذوات العالم على التناوب باخلو وبسبب سبق الاستعدادات عليها لزم بهتملا على مادة مستعدة وهو غلت باطل فالحق
 ما ذكرنا فانهم **قوله** في التصريح لما علم الجنس انه كل خير من اشئ كالابل في جنس من البهايم وفي الاصطلاح كل مقول
 على الكثرة المختلفة بالتحقق في جواب ما هو فان اراد بالجنس المعنى الاصطلاحى كان ذلك نصراً على علم صفاته في قوته
 انفعلى احد في قوته نفعى الا بذا له ذبنيته التي منها الجنس مع يحصل البراءة فانها عبارة عن ان يرقى في ديباجة الكلام بما
 تناسبها للفرض المسوق في الكلام وان اراد به المعنى اللغوى كان حاصل المعنى انه قدس وتعالى مقدس متعال
 عن المحاسن والمساوئ اذ كل ما يصفى بهذا المعنى فلا مثال والمثال من ذلك الجنس فلما نفعى عنه الجنس كان ذلك
 في قوته نفعى التشكل مع فيوت البراءة الا ان يقال الا بديام كينى البراءة بل هو الغف وتكون ان يراد بالجنس المجانس لى
 التشكل فقولنا ويراد بتشليل معنيين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو التشليل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوى فيقال
 كونه سبحانه متالياً عن الجنس في قوته كونه متالياً عن التشليل والامر ان متلازمان وقد قرر بعض المشايخ ان هذا هو مقام الجنس
 وهو ليس بمبدأ من السبع ان يفرض فقط اخص مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن التقييد بل هو مطلق وتدل ذلك
 من الارباب غريب والدم مراتب بالا حايب **قوله** المراد بالجهات الجهات قد تطلق ويراد بها الجهات الستة المشهورة وهي
 فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الاستعدادات الثلاثة فيقال جهة الطول وجهة العرض وجهة
 العمق وبهذا المعنى يقال انهم ينقسمون في الجهات الثلاث والشرح في جبهتين فالخط في جهته الواجب سبحانه متعال عن الجهات الستين
 نحوها من خواص الاجسام والواجب سبحانه برى عن الجسدية التابعة للانفصال والاقدم لان لو كان جهاً المبدأ فانه كان
 قابلاً للانقسام البسمه ولو فرضنا اى في التجويز العقل المطابق للواقع وكلما كان قابلاً للانقسام كان قابلاً للانقسام ولو
 في التجويز العقل المطابق للواقع والتالى باطل فالقدم شلالا المازنة الاولى فكلان الجسم عنه وكل عنه يمكن ان ينقسم ولو
 بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضاً سابقاً لاما المازنة الثانية فكلان الانفصال الماعوى فهو عبارة عن انعدام الحصول الواحد
 او جودى فهو عبارة عن حدوث متعكفين وهو سادق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما مستند مع الانعدام او مساوق

له على التقديرين فكما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانفصال واما بطلان الثاني فبأن الانفصال ان كان خارجيا كان
 انعدام الجسم في الخارج او مساو قالوا ان كان فرضيا كان انعدامه مساويا لانعدامه في التجزئة العقلية المطابق للواقع لانه
 التقدير لا يخرج عن فظا وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجزئة العقلية المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر
 واما الثاني فبأن العقل لا يجوز انعدامه على الواجب سبحانه تجزئة مطابقا للواقع في التفصيل بافاده الشان ويمكن الاستدلال
 على انه تعالى لم ينحصر بحد فمكانه كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبة كانت مقدرة عليه سبحانه وهو باطل في الوجوب
 يناني في سبوتية بافناء ولو بالذات وان كانت تحليلية مع انعدام السجانه اليها وان كان لا يشترط في الحقيقة
 فيكون اجزائه تحليلية مشتركة في الحقيقة وقد بان امتناع ان يشترك شي في الحقيقة فيما سبق تفصيل في المقام في علم
 الكلام قوله تفصيل المقام بتحقيق التفصيل المقام بتحقيقه انه لا ريب في ان الوجودات سواء كانت ممكنة او واجبة ينتزع
 عنها معنى عام سبيح بديهي لا يقدور مشترك بين الوجودات بعينه بالعمارة بهستي ولا ينبغي ان يقع اختلاف بين الحكماء
 في جبرته واشتركو في موصوفايته وكونه انتزاعيا غير موجود في الخارج بنفسه وفي انه ليس مينا شي من حقائق الوجودات
 سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتباري لا تحقق له نفسه في الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية
 الاشياء اي ما به مصداق لوجوديتها وصح لا نزاع لوجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقي يتحقق في الواقع بلا
 اعتباره بغيره وفرض فاعرض يكون فشا لا انتزاع في هذا المعنى من الوجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لعمده والميل من
 كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه ليس
 للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتباري كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتباري مصداق كان مرجو
 الاشياء باعتبار اعتبارها على كلام الشان من ان حقيقة الوجود ليست الا نفس صيرورة الذات ودوقها في ظرف
 ما ليس معناه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منصفة الى الحقيقة الموجودة
 كما ساقى وقد طال النزاع في تعيين فشا لا انتزاع لهذا المعنى اعطى المشترك فزعم طائفة من الشان ان مصداق
 هذا المعنى في الواجب نفس ذاته الحققة المقدسة وفي الكمالات صفة منصفة الى ذاتها وهي صحيحة لا انتزاع في هذا المعنى عنها
 وزعم الاخرية فيهم المصدر الشينازي الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال نقصان
 مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هي الوجودية في الواقع بلا انضمام امرها بها والماليات مفهومات منتزعة عنها
 فالوجود للكل هو الواجب سبحانه والوجود الذي دونه وجودا بغيره مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فكلها وجودا بغيره
 الفارقة والكمال منها وجودا بنفسه وما يحدده وما كالمصدر الشان في القائمة بانفسها والنقص وجودا بالاجسام ومصورها

والانقص هو السبيل والوجود الذي هو دون وجود الجواهر والاعراض وفيه المراتب شذوذاً لكل منها وجوداً واعراضاً
 الانفصالية العكسية والناقص وجوداً لا شراعية والاعراض الغير القابلة وذو سبب جادة الى ان مصداقاً في الواجب نفس ذاته
 وفي الممكن مستند الى اجمالاً على المطلوب تعالى مع كل ممكن ارتباطاً خاص وكل ممكن ليس بجائز استناداً خاص به وجوداً
 ايقيني عينه لا صفة منصفة اليه واليقيني عينية الوجود عند الشاثير لم يتلزم الواجب تعميل ان يكون وجود تلك الصفة عينها
 لانها ممكنة لانا لا البطلان في المذهب بانيات آخر تركنا بابها الضيق المقام وقد استفيدنا في شرح تمهيد الكلام والافان
 الثاني في جواب الحق في المذهب الحق في ان الوجود حقيقة هو الوجود فالوجود حقيقة هي المادية وما يقين صائب في المذهب
 المادية ويقول انه امر شعاعي فليس هو بادية حقيقة بل المادية حقيقة هي الوجود وذلك الامر الشعاعي اما جزئي من
 المادية او خارج عنها والفرق بين هذا المذهب والمذهب بل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك معنوي بقول
 بالتشكيك وعلى هذا المذهب بل الحق يعني الاشاعة مشترك فعلياً وسمياً في حقائق مختلفة والبطلان مشترك معنوي فيكون متولداً
 بالتشكيك لا يبيننا في المقام فان ما نحن بعباس ان الوجود نفس ما هو الوجود وثابت على هذا المذهب ايضا وقد اطلنا
 فيما يخص المذهب الحق في كتاب آخر واما المذهب في لث فوجوه البطلان ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر شاذ
 عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن شاذ عن وجودات الممكنات مفروقة ان الاستناد والارتباط بين المعاني
 النسبية الموقوفة لا تتحقق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقاً لوجود الممكن والافان
 فالارتباط والاستناد امران اختراعيان لا يتحقق لهما في الواقع الا بتشكيكاً لا شراعية فيجوز في الكلام في فساد ما كان كماله
 طرفي له نسبة الى الواجب الممكن آمل الامر الى احد المذهبين الباقين وان كان فساد ما امراد به جاري الكلام فيه بان
 ما من عوارض الممكن ولا فاعلان من عوارض الممكن كان المصنف منصفة وقد اطلنا ذلك اوصافاً مشتركة فيجوز الكلام
 في فساد ما ان الممكن من عوارض الممكن بل كان منفصلاً عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجوداً او معدوم والثاني باطل لان
 معدوم كيف يكون مصداقاً لوجود شيء وعلى الاول يجري الكلام في مصداق وجوده فينتهي بالافرة الى واجب الوجود والى
 ذات الممكن فيؤول الى احد المذهبين الباقين واما المذهب الرابع فيه اشتباه بين فساد شراعية الوجود وبين حلة آخر
 فالواجب على لا شراعية الوجود من ان الممكن لانه فساد لا شراعية الوجود عنها بل فساداً لا شراعية نفسها ولا معنى لا شراعية وجود
 زيد مثلاً عن الواجب نعم ذات الواجب على لا شراعية الوجود من زيد لانه جابل لمصداق وجود زيد اعني ذات زيد والكلام
 ليس في حلة آخر الوجود بل في مصداق فساداً لا شراعية واما المذهب الخامس فهو وان كان غير الحق عند العقول العالمية لكنه
 اهل من ان تتناول العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس البرهان

والتحقيق في المذهبين المذكورين في كتاب آخر

عليه ان الوجود متفرع عن ذات الممكن بلا مشيئة فصدقة فشا لا تنزاعه اما نفس ذات فهو المطلوب وذات مع هو ذاته عليها وهو
باطل اذ ذلك الامر لا ما انهم اليها فهو متاخر عن وجودها فكيف يكون خبر من فشا لا تنزاعه ومصدق حلا ومتفرع عنها فهو
غير متصل في الواقع الا انشا لا تنزاعه فيكون مصداق الوجود و فشا لا تنزاعه ذات الممكن مع ذلك فشا لا تنزاعه فذلك الفشا لا ما
منفصل عنها وهو باطل كما عرفت او متفرع عنها فالكلام في فشا لا تنزاعه لا ينتمي لامكان الى ذات الممكن وهو المطلوب فاذن الوجود
الحقيقي يعني فشا لا تنزاعه الوجود المصدري في الكل عين الحقيقة والايستلزام ذلك وجوب ذات الممكنات كما شتهر من ان
عين الوجود هي الوجود وجوبه لان الوجود لا كان عين الذات والذات نفسها منتزعة الى جعل الحاصل ومجوده جعلها بسيطاً
فالوجود الذي هو عين الذات منتزعة الى جعل الحاصل بما جعل البسيط اعتبار الذات الى الحاصل هو عينه اعتبار الوجود واليه و
مجموعه الذات هي مجموع الوجود ما يلحق من ان جعل الذات على نفسها اول يدعي بخلافات محل الوجود عليها فالوجود وغير الذات
ساقط فان البديهة النظرية تختلف باختلاف العنوان فرب حقيقة يكون جعلها على شيء بعنوان نظرياً ويعنون ان خبراً بديهة فلا
يلزم من ذلك مخالفة الوجود لذات الاترى ان الوجود عند جميع عين الواجب تعالى مع ان كونه تعالى عين الوجود ليس يتناول
يحتاج في اثباته الى السبل والماثل من ان جعل الذات على نفسها لا يحتاج الى جعل الحاصل بخلافات محل الوجود عليها فتكون
جواب في المذهب الا انشا لا تنزاعه تعالى فاشترط اذ اتقنت ما ذكرنا و اتقنت بان مصداق الوجود في الكل نفس البهية بل لا زيادة
عليها وانقسام منها بل انما تنفقت بكيفية من الطالب لعالية نهبا ان البهيات مجموع جعلها بسيطاً ومنها ان الشخص ليس مرا
منفصلاً الى البهية فانه مساوق للوجود ومصدق هو مصداق الوجود ومصدق الشخص اليف نفس البهية فالبهية كما انها ما لا يشترك
بين الافراد كذلك هي ما لا امتياز بينها وهذا المكان مما يشترط عنه الاذ بان القاصرة لكنه الحق كما سمي في منفصل في نفسه
انشا لا تنزاعه تعالى ومنها ان البهيات الموجودة في الخارج يستحيل حصولها وارتسابها بانفسها في اعتقل فانها لما كانت بانفسها متصلاً
للوجود والخارج يستقل بحال ان يبلغ عنها في طرف من ظروف الواقع واتقنت ان يكون نسبها مصاديق للوجود والذات هي الغير
استقل منها اذ لا يجوز ان يكون فرد من الطبيعة الجوهرية قائماً في موضوع بل في محل لان القيام لا يكمل نوع من الوجود ومصدق
نفس حقيقة الحاصل لما زيادة امر عليها فلو كان فرد من الطبيعة الجوهرية حالاً في محل كانت الطبيعة الجوهرية مصداقاً للعمل والقيام
تكون طبيعة جوهرية فاستغنى عن ذلك فانه ينفصل في كثير من المواضع **قوله** ومطابق الحكم به ومصدق نفس قعر البهية العلم ان القعر
والعلمية ليس معنى زائد على نفس البهية اذ لو كان متنازلاً عليها كان منقسماً اليها فيكون متنازلاً عن الوجود ولا مصداقاً له بل القعر
حياة عن فشا لا تنزاعه الوجود ومصدق وهو نفس البهية سواء كانت نفس البهية واجبة او مجعولة فالوهم والحقيق يعني مصداق الوجود
المصدري عين البهية في الكل والفرق بين الواجب الممكن ان حقيقة الواجبة غير مجعولة بل متفرقة بنفسها والبهية المكنة مجعولة جعلها

بسطة متفرقة يحملها جاعل الوجود والحيثية كما انها صدق الوجود والحيثية واحدة من جهة الوجود كذا في صدق انفسها
 لذاتها تباينها بالحيثية من جهة الوجود والحيثية كما انها صدق الوجود والحيثية واحدة من جهة الوجود كذا في صدق انفسها
 (وتحقيقها بقرينة صدقها كذا ذاتيات الميتة فلو ان الميتة بياضها لان يحمل الميتة اذ جعلها عبارة عن حمل صدقها
 تحققاتها بقرينة صدقها كذا ذاتيات الميتة فلو ان الميتة بياضها لان يحمل الميتة اذ جعلها عبارة عن حمل صدقها
 بلا امرزاه كذا في صدق حمل الوجود من دون راد في كذا مستغرق كونها صدقا لذاتياتها بعد التفرقة كذا لا مستغرق
 كونها صدقا للوجود وبعده واما اذا لم يتغير كذا انها ليست صدقا للوجود وكذا ليست صدقا لذاتياتها فبسته الوجود والحيثية
 الانسانية هي كسبة الانسانية الى الميتة الانسانية من دون فرق اصلا ولذا امكننا ايمانية الوجود والميتة وما يلحق من ان كل الذات
 على نفسها وعلى ذاتياتها عليها لا يتجلى الى جاعل بخلاف حمل الوجود عليها فهي غاية السقوط ولا معنى لاصحاح حمل شيء على
 شيء الى جاعل الا اصحاح صدق حمل الوجود الى صدق حمل الذات والذاتيات وصدق حمل الوجود وصدق حمل الذات والذاتيات
 المتعاقبة الى جاعل على ما لمعنى كون حمل الذات والذاتيات غير متعاقب الى جاعل اصحاح حمل الوجود الى صدق حمل الذات والذاتيات
 ومن العيب ان يقال صاحب الافق الجبين وان كان في ما سته في فوات ذلك الكتاب بعدا وكون ليس الوجود حقيقة الا
 نفس الوجودية بالحق الصدق اي صيرورة نفس الميتة في ظرف الانسانية فيقسم الى الميتة او يتفرع منها فانه ليس في ظرف الوجود
 الانفس الميتة ثم انقل بضرب من التحليل فنخرج منها الوجودية والصيرورة المصدرة وحيثها بياضها على ان صدق
 حمل مطابق الحكم نفس الميتة بحيث كذا لفظها امرزاه يقوم بها فيصير حملها فان تزم ان الامراء قد اشبه حمل الذاتيات من
 ان صدق حمل مطابق الحكم هناك ليس الانفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات الثلاثة قبل تفصيل عن ذلك بان
 الموضوع هناك بنفسها متعلق بمصاديقه كحل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غير اياها حمل الوجود فصدق انفس ذات الموضوع
 الحكم من حيث هي على ما عليها على العلة لها فان اعرفت بضرورة او برهان صحيح حمل الوجود فلعلمنا بالاعتقاد الى الحكم بها شاق
 ان الميتة عليها فنحن ان لم يصدق حملها كذا لفظها امرزاه يقوم بها فيصير حملها فان تزم ان الامراء قد اشبه حمل الذاتيات من
 الذاتيات من تلك الميتة انهي وذا الكلام مع طول الارجح الى ما طالع فانه ان اردنا استقلال ذات الموضوع بمصاديقه على الذاتيات
 مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غير اياها ذات الموضوع المتفرقة مستقلة بمصاديقه حمل الذاتيات من دون انضمام اية حيثية
 غير الوجودية فلو كان ذلك الموضوع المتفرق من دون انضمام حيثية غير الوجودية فلو كان ذلك الموضوع المتفرق من دون انضمام
 حيثية غير الوجودية فلو كان ذلك الموضوع المتفرق من دون انضمام حيثية غير الوجودية فلو كان ذلك الموضوع المتفرق من دون انضمام
 حمل الذاتيات دون حمل الوجود فلو كان ذلك الموضوع المتفرق من دون انضمام حيثية غير الوجودية فلو كان ذلك الموضوع المتفرق من دون انضمام

قوله اما على الوجود فصدق نفس ذات الموضوع لكن الاس حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اردوا باعتبار جاعلية العلة قيد
 في مصداق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيداً في مصداق كان منضمّاً اليه لم يطل فيما سبق وان اردوا ان اعتبار جاعلية العلة
 حيثية فعليه ان يصدق الوجود فان اردوا ان يصدق مصداقية المصدق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس على مصداقية
 والمصدق في الواقع بل على مصداقية مصداق الوجود في الواقع بل لا اعتبار جاعلية العلة لمصداقية ليست امرّاً بل على نفس
 والمصدق في الواقع الى علة وارادة المصدق ذات الجاعل كونه على مصداق الوجود وذلك على جاعلية المصدق الذاتية اذ
 مصداقها نفس الهيئة المتقررة لا غير الجاعل علة لها بلا شبهة بخلاف بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات في ذلك الحكم
 ان اردوا ان اعتبار جاعلية العلة على مصداقية المصدق في لحاظ الاخطا كما يشيخ في حاشية كفايد عليه قوله فاذا تعرفت بقسوة
 او برطوبان صح حمل الوجود وقطعاً فان تفرغ صفة حمل الوجود على تعرفت جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ الاخطا كما في الواقع فصح حمل
 الوجود انما يتفرع على تعرفت الهيئة المتفرع على تحقق الجاعل لا على معرفت جاعلية ذلك اليه بل اذ اعتبار جاعلية الجاعل لا يوجب
 على مصداقية المصدق في لحاظ الاخطا ايضا اذ الوجود يتفرع عن الوجوه وصدق عليها عند اصحاب النجاشي الاتفاق الثاني على
 على الاطلاق ايضا فاعتبار جاعلية الجاعل ليس على مصداق الوجود واستلزامه من شئ في لحاظ الاخطا ومن المنتزع اليه على ان يكون
 اعتبار جاعلية الجاعل على مصداقية مصداق الوجود في لحاظ الاخطا لا يصح فاذا كان مصداق الوجود ومبين مصداق الذاتيات
 في الواقع وفي الكلام كما قلنا فاعتبار جاعلية الجاعل الى الحكم بها شاذة ترتب تارة للهيئة عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل تحقق الحكم بمحمل
 فان اردوا مصداق الحمل نفس الهيئة المتقررة فسلم ان شاذة ترتب الاشارة ما يعرف بتحقيق ما هو المصدق اي الهيئة المتقررة لكن
 الهيئة المتقررة هي مصداق حمل الذاتيات اليه وان اردوا الهيئة المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصداق الوجود وعلى
 فيه لا اعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة حمل الوجود متفرع على معرفت جاعلية الجاعل متى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لحاشية واما قوله ان
 ترتب الاشارة لمصداق الحمل ايضا فان اردوا ان مصداق الحمل في الواقع ليس هو ترتب انما ذلك مسلم لان مصداق الحمل في
 الواقع في نفس الهيئة المتقررة وترتب الاشارة متفرع عليها متاخر عنها لكن باعتبار جاعلية العلة اليه ليس مصداق الحمل لان ذلك لا اعتبار
 ايضا متاخر عن الهيئة المتقررة ليجعل ضرورة ان الجاعلية ليست متاخرة عن التسبب في ان قيل ان اردوا باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
 العلة وهي غير متاخرة عن ذات الجعول المتقررة فكلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات الجعول لكنها غير متاخرة في مصداق
 الوجود فصدق الوجود في نفس الذات المتقررة للجعول فتم ذات العلة على مصداق الوجود واعني ذات العلول وهي كما انها
 حلة لمصداق الوجود وكذلك هي على مصداق الذاتيات وليست ذات العلة مصداقاً لحمل الوجود على ذات العلول او متاخرة في
 المصدق وان اردوا ان مصداق الحمل اي على مصداق الحمل في لحاظ الاخطا ليس هو ترتب الاشارة فذلك ممم فان الذين

ان لا لا حظ ترتب الاثر على الما بية حكم بانها موجودة سواء عتقد بانها موجودة وترتب الاثر عليها بحمل الجاهل اليها فانه قد ان ترتب الاثر على
 نفسها لا بحملها على كذا وصحاب النجف والاتفاق وبالحمل على كلام هذا التأمل لا يستحق ان يصحني اليه فضلا عن ان يقول عليه سياتي فيما
 انشا الله تعالى ما يزيد قضيحا ويزيد الحق كشفا ورضيحا واصل العصمة وسولي الحكمة قوله كانت المهيئة التي هي مصداق الحكم فيها لمجة
 الى مهيئة تعليلية هي كون الذات صادقة عن الجاهل العلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق وثالث الاستدلال
 كما يقال المهيئة التقوية مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وهو بهذا المعنى يليق الحكمي عنه انما في ملة الصدق والمعنى الثاني يحتمل
 معنيين الاول ملة الصدق في الواقع والثاني ملة الصدق في كماله لا لاخط والعدل منها ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد به المهيئة
 مطابقة الحكمي عنه فانه ملة المصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى ملة اخرى وثانيها ان يراد بها ملة مطابق الصدق
 اي الحكمي عنده فان ما هو ملة تحقق الحكمي عنه ملة لصدق الحكاية البتة فاذا حكمنا بان المهيئة موجودة مصداق الوجود بالمعنى الاول
 بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اي فاشارة الاستدلال وملة الصدق بمعنى المطابقة هي نفس المهيئة
 المقررة بلا زيادة امر عليها وليس انشراحا لزيادة اعطيا كما عرفت للمصدق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل المهيئة واما
 المصداق بمعنى ملة الصدق في كماله لا لاخط فهو يكون ملة لصدق الوجود على شيء في كماله لا لاخط سواء كانت ملة في نفس الامر انما
 فاشارة ترتب الاثر وعرف ملة المهيئة ملة لصدق الوجود في كماله لا لاخط وراجح ان يكون صدق الوجود على ملة في كماله لا لاخط
 ضرورة ما غير محل لعله وانما تحقق فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدق في الكل نفس الحقيقة المقررة بلا زيادة امر عليها
 سواء كانت المهيئة واجبة او ممكنة فاية الامران مصداق الوجود راجح ليس لملة ومصداق الوجود الا كما في معمول ومعلوم لا يفرق
 لا يستقيم الا لا يتحقق المصداق بمعنى ملة الحكمي بالوجود في الواجب وتحقق المصداق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان
 يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدق في الممكن فرق الا بان الاول متضمن عن العلة والثاني متطلب لهما
 الا بان يكون المصداق في الاول نفس المهيئة المقررة بلا زيادة امر وفي الثاني في المهيئة المقررة مع امرا ملة عليها فاذا انما لا يفرق بين
 الوجود الواجب والوجود الجوازي الا بان في الثاني في تحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين الغير في الاول لا يتحقق
 المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى ملة الصدق في كماله لا لاخط فاعتبارا للمعتبر فمجرد ان يتحقق في تعييلتين او غيرهما ان يكون
 اعتبار الوجود من الواجب الا اذا كان لصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون اعتبار الوجود من بعض الكمالات الا اذا كان
 لصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الكمالات ومصداق الذاتيات فيها فغير معتقل اصله لان المصداق
 بمعنى مطابق لكل واحد فيها والمصداق بمعنى ملة الحكمي عنه مستحق فيها لان مطابق عليها هي نفس المهيئة مجردة البتة والمصداق
 ملة الصدق في كماله لا لاخط يجوز ان يتحقق فيها وذلك ان كان ثبوت الذاتيات للذات نظرا فان ذلك غير مستلزم ان يكون ثبوت

الوجود لها الية نظرية ويجوز ان لا يتحقق فيها ذلك اذا كان كلا الشبوتين ضروريا اذ تقر به انقول قد عرفت ان الفرق بين الية
 الوجودية والية الكثرة في كونها مطابقين لمحل الوجود فتشايخ لا تنزاعه غير معقول وانما الفرق بينهما يتحقق المصادق بمعنى مطابقة
 اكل في الية الكثرة وعدم تحقق في الية الوجودية والماحيثية الاستناد الى الجاهل الصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود
 بمعنى مطابق صدقه ولا ان يكون خبر من مطابق صدقه والا لزم تقدم هذه الميضية على الوجود لان المصادق وجوه لا يحال مستقيم
 على المصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود في نفس الية المقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن ايضا ان يكون مصداقا
 للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علة هي ذات الجاهل لا تلك الميضية نعم تمثل ان يكون تلك الميضية علة لصدق الوجود
 في محال الا لا خلاصا كلام الشارع في هذا المقام لا يمكن مسالة فانه ان اراد بالمصادق في قوله فانه لو كانت الميضية التي هي مصداق
 الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصادق بمعنى مطابق الصدق نفس الية بمعنى علة مطابق الصدق في
 الجاهل لاحيثية كون الذات صادرة عن الجاهل فانها شافرة عن الوجود وان اراد بالمصادق علة الصدق في محال الا لا خلاصا
 لكن لا يستقيم قوله لصدق الحكم هناك نفس تجزير الحقيقة المقررة بالذات لانه ان اراد بالمصادق ههنا مطابق الحكم لم يسمه مطابق
 بين القيليين وان اراد به علة صدق الوجود في محال الا لا خلاصا فيجزان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الوجودية في محال الا لا خلاصا
 حيثية اخرى سوى تجزير الحقيقة المقررة بسبل مقصوده فاذا ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصادق
 في الواجب يستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصادق حيثية فعلية وعن الثاني بان المصادق نفس تجزير الحقيقة
 والا لزم سهل في العبارة بعد وضع المقصود قال بعض اشيوخ كون مصداق محل الوجود في الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاهل
 باطل لان ميضية الاستناد اذ تعميديه او تعليلية وكلاهما باطلان اما الاول فلان الميضية التقيدية اما انضمامية او انتراعية وكل
 منهما يوجب سبق الوجود عليها لان وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد وايضا من العوارض ومصادق نفس الذات
 والماثاني فلان في الميضية التعليلية يشترك الذاتيات والعوارض كيف والانسان ما لم يصدر عن الجاهل فليس بالذات لاجل ان
 فيكذب لموجبات باسرها قبل صدوره عن الجاهل فنقولنا الانسان حيوان حادث وكل حادث فله محدث انتهى ولا يوجب عليك
 ان تذكره في الباطل اشق الثاني انما يدل على تحقق الميضية التعليلية في صدق الذاتيات على الذات الية الاعلى باعتبارها في صدق
 الوجود كما مودعا كما لا يخفى قوله فيكون الوجود نفس ذاته اعلم ان معنى غلبة الوجود شي ليس هو ان الوجود مصدرى غلبة الذات
 مصدرى انتراعى الاصلح ان يكون عينا شئ من الخلق بل معنى بينية الوجود شئ ان مصداق الوجود مصدرى ونشأ انتراع
 نفس ذات الشئ لما زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شئ مكنا كان او وجاهل نفس ذاته بلا زيادة امر عليها
 فتخرج غلبة الوجود لذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجزير الذات المقررة بنفسها كما وقع من الشارع لا يبر

وانه يكون صدق الوجود في الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود دائما عليه بمعنى نفي العينية بالشيء الذي ذكرناه فان صدق
 الذاتيات بل الذات في الممكن انما يكون ولا يلزم من ذلك زيادة الذات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من
 ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لصدقه علتان يرفع الترفع في عينية وجود
 الواجب وزيادة ذاته المعنى من العينية لا يكره احد لان ظاهر من معنى الواجب **قوله** فبذاته الذات هي الواجب بالذات
 اقترن بين الواجب بالغير والاقول والاولى الممكن بالذات لفظا بالذات ليست للاقتزال بل هي لبيان الواقع ولرعاية
 المقابلة مع الواجب بالذات اذ استأن بان **الغير قوله** فالوجود في الواجب عين ذاته اختلص المخلوق والممكن في زيادة
 الوجود وعينية قد بسبب حادثة التكليف في زيادة في الكل اي في الواجب والممكن جميعا وذهب مفسرنا وجم الاشارة الى انه عين
 في الواجب والممكن جميعا وذهب الفلاس الى انه عين في الواجب زائد في الممكن وقد اضطربت كلمات القوم في بيان حكم
 لنفس كل ما تبهم لتفهم نفس فبما هم فيه يختلفون فنقول انهم صاحب الالف المبين آتيا من كلام الحق الدواني سنة
 الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود الواجب تعالى هو ان فشاء اشتراع الوجود المصدري ذاته تعالى من دون عينية اصلا
 لا تعليلية ولا تعقيدية فلهذا الشارح جريا على عارضة وقد علمناك فانه في الدرس السابق وكلام الحق الدواني في كنهه مضطرب
 فذهب من كلامه في الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود لتعالى هو اشتراع العينية التعليلية في اشتراع الوجود وعنه بما حيث
 قال في المعنى العام المشترك فيمن العقولات الثانية وهو ليس هذا الشيء حقيقة فتم صدق على الواجب ذاته ذاته وعلى
 الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالموجود في الجميع زائد بسبب الالف لان الامر الذي هو مبدء اشتراع الموجود الممكن
 ذاته من عينية كسببه من الجاهل وفي الواجب ذاته ذاته انتهى وفي الحاشية الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود
 المطلق وانه امر بالمعنى والعينية وفي محضه لبيان النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم
 بشي الا صلا بالواجب لانه عينية وبالممكنات والاطلاق الموجود على الممكنات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق الشئ
 على الحد الموضوع في الشئ لا يستلزم قيام الشئ به فالظلال اضطرب كلامه في هذا المقام مع ان في كل مقال من مقالاته تارة
 انا في الاول قلنا عرفت واما في الثاني فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى واحدة فكيف يصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود
 المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعني حصته امر اعتباري لا يصح ان يكون فيه حقيقة من القائل كما اعترف هذا المفسر
 اول اقتضا عنه كيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فردا لما لا وجود له في الخارج وما قال به المفسر في دفع هذا الاشكال من انه
 لا يصح ان يكون الوجود المطلق من العقولات انما يتكون الواجب فردا لانه لا يمكن مع كونها من العقولات انما يتكون
 صا واما على الموجودات التي رتبة ليس بشي لان الممكن من المفهومات المشتقة يمكن ان يتحد مع الموجودات التي رتبة

اتحاداً بالعرض فيصيرها غلطات الوجود واما في الثالث فخلان اطلاق الوجود على الكمالات الخلاق حقيقى بلانية واطلاق اشتق
 حقيقة على شئ لا يلد من قيام مبدء الاشتقاق بذلك شئى فلا بد من قيام الوجود بالكمالات حتى يصير على الوجود وقياس صدق
 الوجود على الكمالات على صدق الشمس على المارقياس مع الفارق لان مشتق الشمس عن الشمس اشتقاق جعلى غلطات
 اشتقاق الوجود من الوجود فبغير الشمس هي الشمسية لا الشمس والاشمسية غير تامة بالمار وسميات تام الصحام في ذلك
 انشاء الله تعالى ويطرح من كلام بعض ان في الواجب ثمة وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وبعينه الثاني الوجود الكسبي
 المطلق والثالث حصة الوجود المصدري المطلق وبما زاد ان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فحقاً فالمراد
 بعينه الوجود له تعالى بعينه المعنى الاول والاولى عليه ان يلزم من ذلك ان يكون الواجب موجوداً بالوجودين الوجود الذي هو بعينه
 وحصة الوجود المصدري وهو باطل به بهته واجب عند بان مناطا الموجودة هو الاول دون الثاني لانه اعتبارى ورواها لا معنى
 لقيام المبدء مع عدم صدق اشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناطا لصدق الوجود وعليه سبحانه وجبت بان معنى
 المشتق امر اجالى بسبب ترجيح الى ما ترتب عليه آثار المبدء فعنى الاسود ما ترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجد ما ترتب عليه آثار الوجود
 لكن المشتق على تخمين الاول المشتق الذي يترتب آثاره على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالاسود فان
 ترتب الآثار على ما صدق عليه الاسود انما هو بقيام السواد به والثاني لا يكون كذلك بل يترتب آثاره على مصداق بنفس ذاته
 بقيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب الآثار على نفس ذاته بقيام معنى به فيكون مناطا لصدق الوجود عليه
 نفس ذاته لا بقيام الوجود المصدري اوحصته به وتوهم مبدء الشيرازى المعاصر للمحقق الدواني ان معنى بعينه الوجود للواجب تعالى
 به بعينه مفهوم الوجود بمعنى ان ذاته هي الوجود والعري عن الماهية غلطات الكمالات فانها ما بيات موجودة فالواجب موجود
 بعن شئى موجود وهو توهم فانه ان ارد الوجود المفهوم اشتق انما تترعى بالقول كما في الذات الواجبة فصرى البطان ان اردوا يصدر
 المفهوم فاذا ان الواجب شئى يصدر عليه المفهوم وهو خلاف ذببه ايضا فيبقى على انه التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذات
 الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذات الممكنة لا تفرق بينهما يكون به الموجود عين الواجب ومن
 الكمالات فان فرق بان صدق الوجود على الواجب تعالى من دون ميثية اصلا لا تعليلية ولا تقيدية بخلاف صدق على الكمالات
 مرجع الى بعينه الى انشاء الله تعالى كاختلافه عن المحقق الدواني اولاً وقد شذبه القائل التكبير على المحقق في هذا القول وتحقيق العلم
 على وجه بسيط فما شئى الاول ان الوجود يمكن ان يكون بعينين الاول المعنى المصدري والثاني مثلاً تتراعده الاول ليس بشئ
 شئى من التماثل اصلاً والثاني عين الواجب على راي الحكماء وعين الممكن ايضاً على ذبب بل الحق فذهب الحكماء بان
 الوجود الحقيقي نفس ذاته و آثار الوجود مترتب على نفس الذات المحضة وبمعنى هذا المعنى وجوداً حقيقياً وقد عبر عنه بغير الوجود والمصدر

ايضا وهو غير المعتنق قال ان تعالى فخر الوجود المطلق لا دونها المعنى لا حقيقة وقد صرح الحق الذي في موضع من مشايراته مع
 معاصره بالفرق بين فخر الوجود ورجعته باحاصل ان فخر الوجود المصدرى الذات التي يكون فشار لا تنزاعا وكذا من قال ان
 الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لم يرد بالوجود والمعنى المصدرى ضرورة ان قيام المعنى المصدرى
 بذاته عدم قياسه بشئ كلاهما جدي البطلان بل اراد الوجود الحقيقي فهو قائم بنفسه غير قائم بشئ وصدق الوجود المشتق من الوجود
 الحقيقي على الكمالات من قبيل صدق الشمس على الماء الموضع في الشمس فكما ان صدق الشمس على الماء انما هو لاجل نسبة بينه
 وبين الشمس كذلك صدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي انما هو لاجل نسبة بين الكمالات وبين الواجب تعالى كالمشتق
 من الضوء الحقيقي معنى بمعنى انه ضوء قائم بنفسه ما سواه انما هو معنى لاجل نسبة بينه وبين الضوء الحقيقي وكذا ينبغي ان نفهم من
 قول الحق في اول ما نقلنا عنه الا ان الامر الذي هو مصدر لا تنزاع المحمول الى آخره معنى ان الوجود الحقيقي الذي هو مصدر
 لا تنزاع هجو المصدرى في الكمالات ذواتها من حيث الاستناد الى الكايع وفي الواجب ذاته ذاته فالوجود الحقيقي حقيقة
 اذن بنفس ذات الواجب وموجودية الكمالات انما هي من جهة استنادها وانسابها اليه فقد لا ان كلام الحق بعد التامل غير
 مضطرب ان كلامه متطابقة والكمالات تتخالف في بادي الرأي وينطبق عليه ايضا فانقلبا عن بعض من ان في الواجب شئ وجوده
 واحد منها عينه وفي الكمالات وجودان فالحق ان ذهب ككلامه وان الواجب وجود خاص حقيقي قائم بنفسه والمعنى المصدرى
 زائد عليه تعالى يتبرع عن نفس ذاته الحق كمن الفرق بين الواجب الممكن في هذا الحكم ما لا وجود له فان المهيبة المكنة ايضا وجود
 حقيقي اى فشار لا تنزاع الوجود المصدرى وهو زائد عليها تنزاع عن نفسها والفرق بان الحقيقة المكنة بمجولة والحقيقة الزائدة
 ليست كذلك لا يجدي فيما نحن فيه فعلا اذ ذلك لا يرد على بيان معنى الاسكان والوجود والقول بان صدق الوجود على
 الكمالات انما هو لاجل نسبة بينها وبين الواجب ان اريد بالوجود ما هو متشابه لا تنزاع الوجود واريده بالنسبة بين الكمالات
 والواجب نسبة المحولية والكايعية فهو صحيح لكن ليس صدق الوجود على الكمالات من قبيل صدق الشمس على الماء فان المهيبة
 المكنة نفسها فشار لا تنزاع ومعنى موجوده حقيقة بخلاف الارفان ليس نفسه مصداقا شمسية وهذا ظاهر من الاصول التي سلفت
 وان يدعى بالوجود معنى آخر فليست تصور حتى ينظر فيه ثم بينا اشكال وهو ان الوجود المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى لم يكن به من علة
 ويستحيل ان يكون علة غير الذات واللازم الاسكان ولا نفس الذات واللازم تقدم الذات عليه بالوجود وهو باطل ولو لم
 يكن زائدا عليه لزم ان يكون الواجب معنى اعتباريا والجواب ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ما يكون له
 وجود غير الذات وتقرر مغايرة تقرر باو الثاني ما يكون تقرر بعض تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة المبنية سواء كانت
 الذات واجبة او ممكنة ولذا في الاكان تقرر بعض تقرر الذات كان تابعا للذات فالكمالات الذات واجبة كان ذلك الامر

انظر في غير محل الخ الى صلة اسلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاهل بحيث صدر ذلك الامر عنه والوجود المصدرى الذي
 هو راد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب ان يكون له في كونه راد على الذات الواجبة من جهة وفي كونه راد على الممكنات
 من جهة غير جهة ذاتها واستمر ان تقرر الاستراعات في الواقع هو تقرر مناسبتها وشار الوجود نفس الذات فقرر هو تقرر
 فالذات اذا كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات العينية واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين
 تقرر الذات فان قيل فما حال مفهوم الوجود قلت ما لشل حال الوجود سواء بسواء فانه كما ان للوجود نحوين من التقرر الاول
 التقرر الذي هو تقرر النشار و حال حال النشار فاما كان التقرر للوجود واجبا واما كان النشار مجعولا كان
 في التقرر مجعولا وبالجملة بين هذا التقرر وبين النشار و صفة بمقتضى الواقع وانما التسمية في لفظ الفصل والثاني تقرر بعين
 الانشراح في الذهن وهو تقرر تقرر النشار متاخر عنه وهذا التقرر معلول ابسته سواء كان انشراح منه واجبا او ممكنا كذلك لمفهوم
 الوجود والعينه نحو ان من تقرر الاول تقرر الذي هو تقرر مصدرة و حال حال تقرر المصدق فان كان المصدق واجبا كانت
 في النسخ تقرر مفهوم الوجود والعينه واجبا واما كان ممكنا كان الثاني تقرر في المفهوم بعد الانشراح في الذهن وهو تقرر تقرر
 النشار متاخر عنه وهذا التقرر معلول سواء كان المصدق واجبا او ممكنا كما ان الوجود بحسب النسخ الاول من التقرر ليس متاخرا
 عن تقرر الذات بل تقرر الوجود هو تقرر الذات كذلك تقرر الوجود بالوجود الاول ليس متاخرا عن تقرر الذات واما ان تقرر
 الوجود بالوجود الثاني متاخرا عن تقرر الذات كذلك تقرر الوجود بالوجود الثاني متاخرا عن تقرر الذات ومن البين ما تجشمه صاحب
 الافق البين حيث قال الوجود المطلق معنى مصدري لا يخذ من مصدر المحمول قائم بالموضوع انما هو مترا على من نفس
 ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاهل الياء او انما في القيم الواجب بالذات فمقتضى انتزاع الوجودية بالفعل مناط صدق حمل
 الوجودية على نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات ونسبة الوجودية المصدرية اليها نسبة الانسانية الى ذات الانسان شأنه وان
 المصدرى الانشراحى متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصح كون مفهوم المحمول هو الوجود حقيقة في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدرى الانشراحى الذي
 هو الانسانية الحيوانية متاخرا عن نفس الانسان والحيوان مفهوم المحمول الذي هو الانسان الحيوان مفقود في مرتبة لهيئة من حيث هي
 لان الفصل يحكم بان الانسانية والحيوانية المتفرقة انما ليس مطابقتها لانتزاع عن الذات لانفس ذات الانسان الحيوان بالجملة فطابق المعنى المصدرى
 نفس ذات الموضوع ثابت وان لم يكن ذلك المعنى مستقفا من الموضوع في مرتبة هو مرتبة بل يكون متزعا آخر لكن من نفس
 الذات لمصدق حمل الوجود المطلق على الواجب فقال في نفس ذات ذاته من غير ملاحظة حقيقة غير ذاتها كما ان مصداق اكمل منه
 الممكنات هو نفس الذات من حيث الصدور عن الجاهل لاحتية تقوم بالذات انتهى فخصا وانت قلتم ان الفرق بين الوجود
 المصدرى ومفهوم الوجود يكون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وكون الثاني مستقفا في تلك المرتبة مما لا يعقل اذ قد

بينما ان كليهما مخبر عن التقرر الاول فتقرر ان الذي هو تقرر المقتضى والمصدق وهما في هذا التقرر غير متمايزين عن المقتضى
 المصدق بل تقرر المقتضى والمصدق هو تقرر ما واثباتي تقرر ما بعد التراجع في الذهن وكلما يجب في التقرر متمايزان عن
 الذات التي هي المقتضى والمصدق وقياسه الوجود على الانسانية والوجود على الانسان والكلان صحيحا في الواقع لكن لا يصح
 على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجدي في بيان الفرق بين الوجود والوجود شيئا لان الانسانية لوجودها الذي لا يتغير
 متمايزة عن نفس ذات الانسان المتقررة والمتقرر بنفس تقرر ذات الانسان غير متمايز عن نفس ذات المقتضى وكذلك
 مفهوم الانسان بوجوده الذي لا يتغير متمايز عن نفس ذات الانسان المتقرر وان لم يكن متمايزا بتقرره الذي هو نفس
 ذات الانسان ثم قل ان هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذات لانه لم يكن لذات متقررة الا بمقتضى
 الجاهل وكانت لذات التقررة هي مطابق الحكم بالوجود وكانت الحقيقة التي هي مصداق حمل الوجود هناك مباحة الى كون
 الذات صادرة عن الجاهل بخلاف ما هو متقرر في ذات نفس ذات فانه بنفس ذات هو الحكمي عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير
 قيام وجوده او انقضاءه مصدق الموجود عليه انتهى وان قلت علم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بمقتضى الجاهل
 وكون الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود اذ ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذات والا يتم
 لنفسه عنه في مرتبة ذات لمطابق الحكم بكون ما هي نفسه ذات متقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بمقتضى الجاهل كما ذكره في الوجود
 بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم بالوجود والذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بمقتضى الجاهل سلب الوجود عنه
 حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتها عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة
 الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة المكنته انية تلك النسبة
 فلا يصح تجويزه سلب الوجود في مرتبة ذات الممكن كما ذكره او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة المكنته بل هي
 مع امتزاجها عليها قد سبق بطلانها والسمب ان قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هي الذات المتقررة وقد صرح في ذلك بالبين
 بان التقرر والفعليته اسان لنفس الماهية ومع ذلك جز سلب الوجود عن الممكن في مرتبة ذات وهو تباهت ظاهره ولا يعلم ان ما ذكره
 من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح على رايه ان
 الوجود معنى مشترك بين الموجودات فانما كان نسبة الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
 كما شاع من انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو سبب صوفية الكرام برأهم اصد في دار السلام وبهذا القائل مراعى عن بقدر
 المعنى وتخييل فضلا عن تحقيقه وتخصيصه وامد على التوفيق وهو الهادي الى سوا طريق قوله اذ هو بذات سببه لا تتزاد لتعريف
 العينية كونه سبحانه بذاته مبدء لا تتراجع الوجود معنى على تخييل ان معنى العينية هو انتفاء الحقيقة التعيلية وقد عرفت فساد

قولنا لا يمتنع ان يكون جوهره سبب التشكيك الى ان الوجود ذاته عليه سبب معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ان تعالى
 من حيث انها متضمنة للوجود فالشرح يريد ان بطلان سبب يمتنع ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه في اثبات
 العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له فعله لما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لاسكان الجوهر
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا لو نفس ذاته وهو الباطل لما ذكره وبطلان الثاني يستلزم لبطلان المقدم والحق ان التشكيك
 سوى الاشاعة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يتقدرون ان تصنع موجوده منضمة الى الحقيقة في الاعيان وكتب الكلام
 شحونا بذلك ومع ذلك يقولون بان شتر كذا معنى بين الواجب الممكنات ولا يفرقون بين وجود الواجب وجميع تلك الممكنات
 بان وجود الواجب متضمن لذاته ووجود الممكن ليس متضمن لذاته فقد نفى من كلامهم انهم يتقدرون ان الوجود انما يتحقق بمتحقق
 موصوفه لا بتقريره على تقرير الموصوفه فالمراد في الواقع هو الموصوفه لكن تقرير الموصوفه سبب الى الوجود بالنتج وكذا
 ذهب من سعى من التشكيك الموجود بالنتج حاله ان الوجود من الاحوال ونحو الاعتقاد صحيح قطعاً اذ قد بطل كون الوجود منضمة
 منضمة فان ارادوا بكون وجود الواجب متضمن لذاته تعالى انه حقه حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود
 تقرير سوى تقرير الذات عند التشكيك ايضا فلا معنى للعلوية والمعلولية وانما تصور العلوية في تقريرين تفاهير غير قابل
 بالعلوية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لا عقاراً وان ارادوا بان تقرير الوجود انما هو تقرير
 الذات التي هي فاشارة فذلك حق لا ريب فيه هو بعينه سبب كذا وروا كل التشكيك الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبباً
 انما يتعلق ان منبر الوجود وغير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود متحرك
 والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود متغير والواجب غير متغير فالحال حتى يكون عارضا في الممكنات عيناني الواجب الى غير ذلك
 ولا يقيد شي من ذلك بانهم ان مصداق الوجود في الواجب ليس نفس ذاته بل هي مع حثية زائدة فكلام التشكيك في هذا المقام
قوله لا يمتنع ان يكون جوهره سبب التشكيك الى ان الوجود ذاته عليه سبباً معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ان تعالى
 متضمنة لها وخرق العالمون بعينية الوجود وكذا واجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى
 الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصدق اللوازم هي الماهية من حيث اقتضاها
 الجاهل ومصدق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تتحقق لها بنفسها
 الا في الواقع انما تتحقق في الواقع الماهية مري متغيرة في الواقع بتغير تلك الماهية لا بتغير ذاتها نعم لها تغير في هذا الا في الواقع
 انما تتغير في الواقع الماهية مري متغيرة في الواقع انما تتغير لانفسها والوجود متغير ليس تقرير المتغير في تقريره
 انما تتغير في الواقع الماهية مري متغيرة في الواقع انما تتغير لانفسها والوجود متغير ليس تقريره في تقريره

ان لا يتخلل الوجود مغلاني يتخلل سائر الاضرعيات حتى يكون الوجود ما خذ في مصداقها على انه فرض سولم ان لا يتخلل الوجود مغلاني
 في يتخلل سائر الاضرعيات فلا يلزم من ذلك ان يكون مصداق الوجود قدما على مصداق سائر الاضرعيات لان الوجود يحكي
 عن نفس الحقيقة المستقرة ويقتل حاكم بان مصداق جميع اللواحق والاضرعيات يجب ان يكون متقدرا في الواقع فاعتقل حكم بان كان
 يتخلل حتى عن شيء فان ذلك الشيء المتخرج منه موجودا في مصداق الوجود فاعتقل حاكم بان يكون يتخلل سائر الاضرعيات عن الوجود بعد
 يتخلل باعتقل معنى الوجود عندها من جهة حكمه باستحالة يتخلل مفهوم حاله بان يكون مصداق الوجود ما لا يكون حقيقة مستقرة ومن جهة استحالة
 لاطحة التفرع من الوجود من حيث ان الوجود عبارة عن مفهوم المستقر في مرتبة الكمية لا من جهة ان مصداق الوجود هو
 على مصداق العلم وانه تحقيق قديم يتخلل في غير الوجود القليلة قوله والافق طبع وبعد فوجد العلم ان الناس قد غلبوا في هذا
 المقام لا سيما صاحب في الجين وقد غلب الشائع في اعتقاده وانه انما التقليد فنفس عليك ما قالوا في هذا الباب ثم انفسوا
 جلياب الارتياب عن وجه الصواب فقول قد استدل الحكماء على حقيقة الوجود للواجب بان كان زائدا على كل من حصوله لا ما فيه
 وهو باطل لا يستلزم إمكان الواجب وانه تعالى فيكون ذاته تعالى مقدرة عليه بالوجود فبق طبع وبعد فوجد من الواجب تعالى
 وبين الوجود ووضح ان يقال وبعد الواجب فوجد الوجود فيكون وجوده تعالى في مرتبة اعلى منه مقدرة على وجوده العلوي فاما ان يكون في حكم
 الوجود ان تقديره يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو بدوي البطلان او تغايرين فيلزم ان يكون الواجب هو ما هو موجود بل هو وجود
 شيء غير متناهية وهو الوجود على وجهه على سبيل ما هو في مشيخ الاشارات بان لا امكن وجوده وانما امكن وجوده على وجهه
 كان قائما فيكون امكن قابلا له والقابل يجب تقدمه على المقبول فقدم عليهم في الحكم بالامر الكليين في الواجب على كل
 ان الماهية المكنة فاعلم الوجود عند الحكماء كان ذات الواجب فاعلمه لوجوده المكنين فلو وجب تقدم الماهية فاعلم الوجود
 على الوجود بالوجود كما في هذا الدليل ثم تقدم الماهية المكنية على وجودها بالوجود الوجودية في كليتها مستقرة غاية الاشارة
 المكنية في الاول فاعلمه في الثاني قابلية واجاب عنه الحق في مشيخ الاشارات بان كلامه هذا مبني على تصور ان الماهية شبيهة
 في الخارج دون وجودها ثم الوجود كمال فيها وهو فاسد لان كون الماهية بوجودها والماهية لا تقبل عن الوجود والا في مقتل الابان يكون
 في مقتل شكله عن الوجود فان الوجود في مقتل وهو مقتل بل بان مقتل من شأنه ان لا يتطابقا وحدها من غير ملاحظة الوجود
 عدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدد فاذ ان الصفات الماهية بالوجود ومقتل ليس كانت صفات الجسم بالبايع فان الماهية ليس لها
 وجود منفرد للوجود وجود آخر حتى يجمع التام على المقبول بل الماهية ان كانت تكونها وجودها حاصل ان الماهية انما تكون
 قابلية للوجود عند وجودها في مقتل فمقتل لا يمكن ان يكون فاعلمه لصفة خارجية عند وجودها في مقتل فمقتل انتهى وهذا الكلام بطريقه
 لان معنى مقتل ليس ما عداه بل مقتل من تصور التام في ثبوت الماهية في الخارج بدون الوجود لان التام غير قائل بل على

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض مجازا تقدمه اشتراكات في كون الماهية قابلة للوجود على ان معنى انقضض وجود
 ابرار الدليل حيث يتلطف الحكم فانما يحصل اذا لم يكن قبول الوجود مشروطا ببقاء الثبوت اذ حاصله ان الدليل يقتضي سبق الوجود للثبوت
 الوجود انقضض مع انه باطل الا ان يوجد بان مراده ان كلامه انما ينقض معنى على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ثبوت الماهية
 في الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك لتصور لاسد لا كما ذكره مفصلا ثم انه اعترض على هذا الجواب بان الماهية
 اذا كان امر عقليا يكون الصفة ايضا امر عقليا فلوفرض الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم
 كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية وما يقال من ان الوجود بمعنى الوجود هو عين الماهيات الخارجية وعارض لها في
 الاعتبار الذي في مخازن سيج عقليا باعتبار ان زيادة على الماهية في اعتبار الفعل وان سيج خارجيا باعتبار انه عين الماهية في
 الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسمية بالصفة كونه عرضا عاما للماهيات ولا يخار في ان فاعل الموجود الذي هو عين الامر
 والخارج يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية من حيث هي التي لا توجد الا في مكان
 محتل ساقط لجزان مثل ذلك في القابل ايضا فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذي هو عين الامر الخارجي لا يجوز ان يكون
 امرا اعتباريا بل يجب ان يكون في نفس الامر لا يفرق بين القابل والفاعل حكم وقابل صاحب لما كانت في توجيه كلام المحقق
 ان حاصله ان اريد بكون الماهية قابلة للوجود انها قابلة في الفعل فخلاصها انها ليست بتقدمة بل هي متقدمة في الوجود على
 ضرورة ان الماهية تحقق في الفعل ثم يعرض لها الوجود الخارجي وان رايها انها قابلة في الخارج فهو ممتنع وانما يكون ذلك لو كان الوجود
 وجودا مفرغا عن ماهيته في الخارج كما في تصانف الحكم بالبيان وهو باطل وادور على هذا التوجيه بوجه الاول ان قول الحق
 ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في الفعل لقولنا قل في الجواب على هذا التوجيه فالتبيل انه بيان للفرق بين
 القابل للموجود والفاعل للوجود قيل كان الوجود وصفة خارجية كانت الماهية قابلة في الخارج وان لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية
 على تقدير كونها فاعلة لوجود فاعلة لصفة خارجية الا في انه لا يرتبط هذا التوجيه بقول الحق كلا من هذا معنى على ان الماهية ثبوتها
 في الخارج دون وجودها الثالث انه لما تنقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل وكفى في تقدم العلة الفاعلة
 تقدمها بالوجود العقل فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فكيف في تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقل من غير ان
 يكون لا تقدم بحسب الوجود الخارجي فان قيل الكلام في ماهية الواجب ووجوده فلو كانت علة للوجود الخارجي كان الوجود العقل
 لماهية الواجب مقدما على وجوده الخارجي فيلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال قلنا معنى تقدم العلة على معلولها
 بالوجود العقل ان يكون الوجود العقل للعللة مقدما على الوجود العقل لمعلولها وانما يلزم من تقدم الوجود العقل لماهية الواجب على
 الوجود العقل لوجوده الخارجي لا تقدم الوجود العقل لماهية الواجب على وجوده الخارجي حتى يلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب

بل اللزام وجوده المتصل قبل الوجود بالواجب ما في الواجب القدرية لمحقق الدواني من انه لو كانت الالهية باعتبار وجودها
 في متصل حلة فاعلة للانقسام بالوجود الخارجي كان موجودتها في متصل قبل انقسامها بالوجود الخارجي غير لازم ان يكون قبل
 انقسامها بالوجود الخارجي متصل بالهية وهو صريح البطلان غير وارد لان انقسام الالهية بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك
 موضوع وصفته انما هو في متصل هو ما كان في اتصال موجود في الخارج فليس انقسامه انفس ذاته الهية وليس الوجود متخارا
 عنها في الخارج حتى يتحقق الانقسام نفس كون الواجب موجودا في الخارج فالانقسام انما يتحقق في متصل فجزان يكون حلة
 هي الماهية الواجبة وتكون مقدرة عليه يجب الوجود المتصل ولا يلزم من ذلك الا تقدم متصل على انقسامه بالوجود الخارجي الذي هو
 ان الذين لا على كونه موجودا في الخارج فان ذلك ليس هو الانقسام فان متصل لا يعقل كون الماهية حلة لانقسامها بالوجود الخارجي
 الا ان كانت حلة لمصدق الانقسام هي الماهية الموجودة في الخارج فلو كانت الماهية حلة لانقسامها بالوجود الخارجي ومقدرة عليه بوجوب
 المتصل كانت مقدرة على كونه موجودا في الخارج بل يجب المتصل فيكون كونه موجودا في الخارج مستلزما من كونه متصلا ووجوده بالمتصل متنا
 عن وجوده بالمتصل فيكون متنا عن كونه موجودا في الخارج بل يجب المتصل فيكون كونه موجودا في الخارج مستلزما من كونه متصلا ووجوده بالمتصل متنا
 لوجوده ولا فاعلية لكن لوجوده في الكلام من الراس تحقيق المقام على وجه مختلف بالادغام انه لا يخلو ما ان يكون الوجود وصفته
 او مستلزما فان كان وصفته منفصلة قبل ما به المودية في الواجب الالهية منفصلة الالهية فاستدل بالحكم على البطلان تام بانه لا
 حقيقة الواجب لو كانت حلة للوجود الذي هو وصفته منفصلة الالهية كانت مقدرة عليه بالوجود وتقع طبع وجوده بمعنى وحدت حقيقة وجوده
 وجودا فيعلم انما تقدم الوجود على نفسه او وجودية الواجب لوجوده على الوجودات غير متناهية لكن يكون في الاستدلال متوقفا
 بوجود الماهية الممكنة لانه وصفته منفصلة الالهية كما هو في المشاهدة واليهية الممكنة حمل وعلة فاعلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون مقدرة
 على حصولها لذلك يلزم العلة الفاعلة ان تكون مقدرة على متواليها لافرق فيكون نقص على الحكم واداء على في التقدير لا ينفذ
 ما قال لمحقق في الجواب لو يكون انقسام الماهية بالوجود على في التقدير انقسامها كالتصايف الجسم بالبايعين وحيث ان
 يكون النظم الالهية متنا على انقسام الوجود بالهية لا يبعد اليه ان يقال ان قابل الوجود وحيث ان يكون فالبايعين الوجود لئلا يلزم حصول
 بالحاصل وعن العدم الالهية لئلا يلزم اجتماع التصايفين بخلاف متعلق الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى انقسام الالهية بالوجود وحيث
 ان يكون موجودا في انقسام شيء الى شيء فزرع وجود النظم الالهية والبطلان حصول الحاصل انما يدل على البطلان كون الوجود وصفته منفصلة
 لا على خلق قابل الوجود وعن الوجود وحيث ان يكون الوجود وصفته منفصلة فان كون النظم الالهية فالبايعين الوجود صريح البطلان وانما في الجواب
 امر اخر اعلم ان الاستدلال المذكور غير معتدل لانه ان قيل ان الماهية الواجب لو كانت حلة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود
 فصح ان يقال وجود الواجب فوجد الوجود وكان ذلك كلاما متوازيا تحت طائل باذنين يمكن الوجود المصدر في الانشراح وجود

في الواقع متافرض وجوده فشا حتى يكون الهمية التي هي فشا سابقة عليه صحيح ان يقال وجب الوجود على الوجود بل ليس
 كون الواجب عليه لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه فشا انتزاعه وهذا مما لا يمكن انكاره فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض
 بطلانه بما ذكره جرى البيان في البطلان كون الذات المكتملة قابلية للوجود اي فشا لا انتزاعا اليه بل افرق بينه وبين كون الواجب
 فاعلا للوجود بمعنى فشا انتزاعه والفرق الذي نفهم من كلام الحق الطوسي في جواب النعش انما هو بان اخذ الوجود حيث هو صفت
 للممكن اما انتزاعا فليس سبق الممكن عليه لاني الوجود مقتضى واخذ حيث فرض الواجب عليه لصفة خارجية حتى لا يمكن عليه انتزاع
 واخذ ما هو واجب عليه في الوجود مقتضى وانما ان اخذ الوجود في المتعين فهو واحد فلا فرق اما ان اخذ الوجود بمعنى ما به الوجودية اعني
 ما هو فشا انتزاع الوجود المصدري وهو زيادة على الممكن وبطلان زيادة على الواجب بالاستدلال المذكور فلان الوجود
 الحقيقي اعني ما به الوجودية لو كان زائدا على الممكن وصفه منفعة اليه كان الممكن مقدما عليه كما انه لو كان زائدا على الواجب
 كان معلولا وكان الواجب مقدما عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه او سوجدية بوجودات في كلا المتعينين وانما اذا اخذ الوجود
 بالمعنى المصدري الانتزاعي وهو زكون الممكن قابلا لموجب الوجود مقتضى وبطلان كون الواجب فاعلا بالاستدلال المذكور
 فلا يلزم الاستدلال في كلا المتعينين لانه اذا كان الممكن قابلا لموجب الوجود مقتضى مقدما عليه بسبب ذلك الوجود لم يكن مقتضى
 الممكن عليه في الوجود مقتضى الان يقتل اذا انتزع منه الوجود وصفه لا يلاحظ ذات الممكن او لا ثم لا يلاحظ الوجود وصفه فبطلان
 مقتضى انما اخذ فرض الواجب فاعلا للوجود المصدري فانتقل بالاعتبار الواجب او لا ينتزع منه الوجود فيلزم ثانيا فيمكن تقدم الواجب
 عليه كونه فشا انتزاعا فيكون الوجود مقتضى الواجب سابقا على الوجود مقتضى لوجوده ولا يلزم من ذلك تقدم مقتضى من مقتضى على سبب
 الواجب في الخارج من جهة تقدم مقتضى على وجوده مقتضى المقدم على وجوده انتزاعي المعلوم له ذلك لان مقتضى معلومية على هذا التقدير
 بوجه انتزاعه من لا معلومية حقيقة وليس للوجود المصدري مقتضى في الواقع وراستحق بمصادقه فلو كان الوجود معلولا حقيقة كان
 مصادقه معلولا حقيقة فيلزم عليه ذات الواجب نفسها وهي غير مقبولة اصلا ولا هي مما يجب مقتضى القول به احد حتى يحتاج الى البطلان
 ومع ذلك فلا استدلال الذي فيه الكلام غيرنا من بل غير مقتضى على البطلان ذلك ان لو فرض ان الواجب عليه نفسه لم يصح
 ان يقال انه على هذا التقدير يقع طبع وجوده جديته وبين الوجود فانتزاع الوجود المعلوم عين الوجود المقدم الى آخر الدليل
 بل اللازم على هذا التقدير ان يقع طبع وجوده جديته وبين نفسه وكلام الشافعي صريح في ان الكلام في معنى عليه الواجب لوجود
 المصدري لاني نفى عليه لمصادقه وفي حال الوجود بالقياس الى الواجب ليس كحال اللزوم بالقياس الى الهمية وكلام
 صاحب الاقناع ليس ناطق بان المقصود هو ان الوجود ليس من لوازم الهمية فلو كان الكلام في نفس الوجود المصدري لاني
 مصادقه على انه لو كان الكلام في المصادق عاد الى الشق الاول وهو ان يؤخذ الوجود في كلا المتعينين بمعنى ما به الوجودية وقد

عرفت على ذلك الشك لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن يكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن في ذاته
 وحسب ذلك فلا يمكن الحكم بالمشائية فالحال بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة شبيهة التي تقتضي الالزام وادخلهم بلارية و
 لا يتفق ما قاله المحقق في جوابه لا يتناء على ان الوجود اعتبارا على وجوده فلا يكون مازدب اليه الحكم فلا يكون ماذكره جوابا من قليم
 وقد ظهر بما ذكرنا سقوطه فيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان انقضى معنى على كون الوجود صفة شبيهة الى الممكن فيقتضي
 ثبوت الية في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حال فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان الوجود وجودا
 مخرج الية كما هو شأن الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فان اتصفت الماهية بالوجود استرعى
 كونها قابلية لانها يترسب الوجود والذهني فلا يلزم من كونها قابلية الوجود الا التقدم بحسب الوجود ونقلى بخلاف الالزام
 فبين الصفات الماهية بالوجود في الخارج فلا يلزم التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون قابلية بالوجود بحسب العقل والالزام
 تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان العظمة شاهدة بان فاعل الامر الخارجي لا بد من وجوده خارجي انتهى اذ لا
 قلنا ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان الصفات الية بالوجود استرعى وقابلية بحسب العقل اذ الوجود
 الحقيقي ليس امرا خارجيا وان كان في الوجود والمصدرى وكان معنى قابلية الية كما كونها ينسبها فاشارة استرعى كما ان معنى قابلية
 الية للوان بها ذلك وهذا لا يتسلم الا سبق نفس الية المستقرة في الخارج على الوجود الاسترعى الذي لا سبق الوجود على نفسه
 ولا سبق عقل على موجودية الباري سبحانه نعم يتسلم سبق العقل على الوجود الاسترعى العقل للبعد الوجود بعد استرعى ان تعالى
 ولا يصير فيه وما قول فاعل الامر الخارجي لا بد من وجوده خارجي فسلم كنه ان اراد به غير الخارجي البصر للوجود في الخارج فليس الوجود
 المصدرى امرا خارجيا بهذا المعنى وان اراد به بالاشبهه مالى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اراد بها على فاشارة استرعى
 المستقر في الخارج ويكون فاعله لا بد من وجوده خارجي كونه مما يجب ان يكون نفسه مصداقا للوجودية الخارجية في الواقع صحيح
 وسلم ومن مساعدين عليه فالحال بان فاعل الوجود اي فاشارة استرعى نفسه مصداقا للوجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
 تقدم الوجود على الوجود وان اراد بها فاعله فاعل مصداقه فبذلك يخرج عن المبحث اذا الكلام على هذا الشك في الوجود المصدرى لاني
 مصداقه الذي هو الوجود الحقيقي وانما نينا فلان القول بان اتصاف الية بالوجود استرعى وان الماهية قابلية بحسب الوجود
 العقل يتسلم لما الزمان تنقض من عدم زيادة الوجود في الممكن الية على الية فاشارة استرعى الوجود على فاشارة استرعى نفس الية
 بلا انضمام امرا اليها اذ لو كان مصداقه فاشارة استرعى امرا منضمما الى الماهية جري النقص بذلك الامر فاشارة استرعى ليجزى
 عن النقص بل يتسلم ولما ثابا فلان النقص الزاوي على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة شبيهة الية فبذلك الجواب
 من قليم لا يتناء على الحكم كونه منضمما له ولكل قدور ميتة كما ذكرنا مازد صاحب الالزام البين من ان الكلام في الوجود

المصدرى وان ليس معلولا لثبالي على نحو معلولية اللزوم الهية وتوالت الشان ليس مانعنى ان معنى اليفضل ان ان يحل عليه ان
 الفرق بين وجد الممكن ووجود الواجب بان الدلول زائد على المانية والثاني عين الحقيقة مما لا سبيل الى الكلام وان معنى ال
 الاشارة التطويل لكنه لا يتخلو عن الافادة لابل التحصيل والصدق الحق وهو يهدى سبيل **قوله** تقديم عليه بحسب اول المشهور
 في تقرير هذا الكلام ان الواجب سبحانه لكانه على لوجوده تقدم على وجوده بالوجود فيكون الوجود العلولى مسبوقا بالوجود فان كان
 الوجود مسبوقا عين الوجود السابق فيلزم تقدم الشىء على الوجود على نفسه وهو باطل وان كان غير لازم موجودية الواجب سبحانه
 بوجوده وهو ايضا صريح البطلان فاشى فى قوله فيلزم تقدم الشىء على نفسه هو الوجود والغنى فى او موجودية راجع الى الواجب
 بالذات ويمكن ان يقال معنى كلامه ان لو كان الوجود معلولا لثبالي كان الواجب سابقا عليه بالوجود اذ لا معنى لكون الوجود
 معلولا الا لكون مصداقه معلولا اذ لا تقر له سوى تقرر المصدق فيكون الواجب الذى هو متبوعه مصداق الوجود سابقا على مصداق
 الوجود فاما ان لا يكون بين السابق والمتبوع تغاير اصلا فيلزم تقدم الشىء على الواجب على نفسه او يكون بينهما تغاير فيكون الواجب
 مصداقا للوجود مرتين مرة فى مرتبة العلية ومرة فى مرتبة المعلولية فيلزم موجودية وجوده ويمكن ان يقال انه البطلان لكون وجوده
 تعالى معلولا سبحانه على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وكونه امرا انضماميا وتقريره انه لو كان الوجود معلولا لثبالي كان
 الواجب سابقا عليه بالوجود فان كان الوجود امرا انتزاعيا كان معنى عليه الواجب رعية تعالى لمصداقه اذ لا تقر له سوى تقرر
 مصداقه فمعنى معلولية الوجودى معلولية مصداقه وهو نفس ذات الواجب بل انضمام امرا اليها فيلزم تقدمه تعالى على نفسه
 وان كان امرا انضماميا كان الواجب سابقا على وجوده ونفسه بالوجود فيلزم موجودية تعالى بوجوده فان لم ير الشىء على وجوده
 فى قوله تقدم الشىء على نفسه الواجب نفسه والغنى فى قوله او موجودية وجوده راجع الى القريب وهو الشىء ويمكن ايضا ان
 يقال ان معنى كلامه ان الواجب لو كان على لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فذا كان الوجود انما استمدان فيلزم تقدم
 الوجود على نفسه هو مستلزم تقدم الواجب على نفسه اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما ليهيئ تقدم المصدق على المصدق
 مع اتحادهما والمصدق هو الواجب او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجوده وعلى هذا التوجيه ايضا المراد بالشىء فى قوله تقدم
 على نفسه هو الواجب والغنى فى قوله او موجودية راجع الى الشىء **قوله** ووجودية وجوده الظاهر ان كلمة او هيبة للانفصال
 حقيقة لان الوجودين انهما متحدان لزم تقدم الشىء على نفسه وان كانا متغايرين لزم موجودية الواجب بوجوده ولان
 تقدم الشىء على الواجب على نفسه لازم على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وموجودية الشىء بوجوده لازم على تقدير كون الوجود
 صفة منفصلة كما بيناه فى الترجمة الثالثة والحق ان كلمة او المتخذة فى كلام الشان هنا هى الوجود المصدرى فلو كان الواجب
 على ذلكا هو شان المانية بالقياس الى لزمها كان سابقا عليه بالوجود فيكون له تعالى وجودا سابقا ومسبوقا على كانه

تقدير لم تقدم الشيء على نفسه بوجوب الاول تقدم الوجود على نفسه والثاني تقدم صدق الوجودين على صدق الوجود الثاني
 من كون صدقهما واحدا هو الواجب انهما متساويان لزم وجوبية الواجب بوجوبين ولزم تقدم الواجب على نفسه ايضا لان احد
 الوجودين لا تقدم على الآخر لم تقدم صدق احد الوجودين على صدق الوجود فتعاضدا ليس الوجود المصدرى تقررت تقدم
 على شيء بمسبب الواقع وراثة الصدق فتقدم صدقهما واذا المصدق واحد لم تقدم المصدق على نفسه فاللازم ان
 هذا الشيء ليس هو موجودية الواجب بالوجودين قط بل هي مع تقدم الشيء على الواجب على نفسه فافهم قوله بل بوجوبات غير
 تشابيه وذلك لاننا نسوق الكلام في الوجود والسابق فاما ان عين الذات ثبت المطلوب والا كان معلولا للذات لاستحالة ان
 يكون مستغاضا من غير فيكون سبقا بوجوب آخر الكلام فيه الكلام فاما ينهي الى وجوده عين الذات وهو المطلوب او لا ينهي
 فليعلم سجدية تعالى بوجوبات غير تشابيه قوله لا سيما لان اما استحالة تقدم الشيء عن نفسه عن البيان واما استحالة سجدية
 بوجوبين فلان الشيء الواحد لو وجد بوجوبين بمعنى ما بالوجودية فاما كان ما بالوجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات واحدة
 ذاتين واحكام غير الذات فان كفى احد بانى موجودية الذات كان الاخر فاما فلا يكون ما بالوجودية وان لم يكن احد بايل كان
 موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل منهما ما بالوجودية وبخلاف الفرض ولو وجد شي واحد بوجوبين مصدرين فاما ان يكون
 صدقهما واحدا فليكن هناك الاول واحد وانما قد وجد نفس مضرورة الذات واما ان يكون صدقهما مستقدا فلا يكون
 الذات واحدة واسر في ان الوجود انما يتعدد بتعدد الصفات اليه فاذا كان الصفات اليه واحدا كان الوجود واحدا واما
 استحالة سجدية بوجوبات غير تشابيه فلان المتع موجودية شي واحد بوجوبين كان موجودية بوجوبات لا تشابه او سلك
 بالاشتمال ولا لا ولو وجد شي واحد بوجوبات لا تشابه فاما ان يكون تلك الوجودات لا تشابهية موجودات خارجية او غير متمايزة
 انتم احيية ذوات مناشي موجودة خارجية وعلى التقديرين تلك الوجودات او مناشيها مرتبة تكون كل منها
 تنوالتا مع كونها لا تشابهية فيسدى فيها باريين انتم ولما ساقى فيها بعد فافهم قوله وجميع الوجودات كالوجود الاول
 الفسخ بينهما فمختلفة بمعنى بعضها اذ تعليلية وفي بعضها اذ الفاصلة وتعد الصبابة فتختلف عن الاقن البمين والادق باسمه
 الاقن البمين اذ تعليلية حيث قال ليس يتصور ان يكون الوجود لازما لمية باصلا والا كان يقع طبع وجد فوجد
 بين المية ووجودها اللازم لها نفسها فيقدم وجودها لمية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتأخر
 فكيف يتصور ان يكون بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتأخر فكيف يتكسر
 الوجود والايستكثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالكلام في المتأخر فيتم وليس الفرض
 بطلان التمسك فانه لم يبين بعد بل ان مجموع الوجودات التسلسل كالوجود الاول استنبه بالفاظ

ففصل عن حقيقة الواجب جللنا ذلك وظاهره ان الكلام يدل على ان القول بحقيقة الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انساني لا ابيته تعالى
 اشفع في التعليلات الاول تعالى لا يبيته له قال بهنيدار بوجوه لا لا يجب وجوده او قلته ما اشارت الى البية فمضى به قول الشيخ
 وليس لا يبيته ولا الوجود من قبل قول الشيخ في تعليلات كل ما يبيته ابيته لا يبيته له الواجب ما يبيته ابيته فمضى به قول الشيخ
 بين الحق الدواني وبين معاصرو الصدور الشيرازي في اطلاق لفظة البية على الواجب بما ذكره فخر الحق وقال لا يبيته هي الوجود
 وسند الصدور الشيرازي والمخبر ان ابيته لا يبيته الحقيقة انك لا تعرف مصطلح القديم فلا يبيته له تعالى بهنيدار فمضى وان ابيته البية
 الذوات فلا يبيته هي البية عن تعالى والحق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة متناهية منتزعة منتزعة عنها احوالها ولا يقول انه تعالى
 ذواتا يبيته وكلام الصديقي في معنى البية بمعنى الحقيقة الكلية والامر في النزاع مع الحق بل هو معنى الذات ويقول انه تعالى
 موجود بمعنى شئ موجود فلكل الكائنات فانها انما موجودة ولا يبيته على ما قلنا فكذا الكلام لان لو لم يكن له تعالى ذات فكم عليها
 بالوجود فبها تعالى كما يقول الفاعلون لا شئ يخص سبحانه تعالى عما يصنعون فان قال انه ذات هي منتزعة صدق الوجود ويصدق الامر
 الى ما افاد الحق كما قلنا انه تعالى موجود بمعنى فليس له معنى قائم له اذ ان نفس مفهوم الوجود فيلزم عليه ان يكون الواجب بعبارة غيره ما
 اعتبارا وان اراد انه منتزعة صدق الوجود ويصدق الى ما افاده الحق وليس في الاول قارورة كسرت في الاسلام قولنا وجود وجود
 اختلاف اتباع الحكماء في ان اطلاق الوجود على تعالى كين هو بل هو حقيقة او محال والظاهر من كلام الحكماء ان محالان الوجود وما قام
 الوجود به سبحانه نفس الوجود لا قام به الوجود وقد نقل عن ثنتين الى ضرورة ان على انهما قالان في تعليلاتهما ان اطلاق الوجود على
 الواجب مجاز فليست ان تعلل احوالا ما قالوا في ذلك فقام ثم نقض الحق فهدى قال الحق الدواني في شرح بيك النور ان الوجود الذي
 هو مصدر مشتق الوجود امر قائم بذاته وهو غير عبارة عن انتساب الغير اليه فالوجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غير انتساب
 اليها ثم قال فان قلت كين مقصور كين تلك الحقيقة موجودة وحين الوجود كيف يقتل كون الوجود اعم من تلك الحقيقة و
 من غير ان قلت ليس الوجود ما يقابل الى مفهوم بل هو يعرف من ان امر متاخر للوجود بل مناه ما يعرفه بالفارسية هيست وعلو فاته
 فاذ فرض الوجود مجزعا عن غيره قائما بذاته كان موجودا وجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحوادث بغيره كانت حادثة وحادثة فان
 كيف يتصور المعنى الا ان الوجود فقلت كين ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود القائم بنفسه ولا منتزعة اليه انتسابا فانهما
 ذلك ان يكون الوجود العام لها هو ما قام بالوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود بعبارة من قيام الشئ
 بنفسه من ان يكون قيام الوجود بعبارة من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بعروضاتها ولا يلزم من كون اطلاق التسمي على الذات
 قياما شئ بنفسه جازا ان يكون اطلاق الوجود على مجازا انتسب كلاما لنفسه لا يظهر من حاشية الجديدة على شرح الفخر ان الوجود هو ما قام
 الوجود واقفا ما حقيقة او قياما بما لا يؤول الى سلب التسمي بالغير والكلمات موجودة بمعنى ما قام الوجود وقياما حقيقة والواجب هو معنى

ما قام به الوجود قديما بما عجزت على ان تعلم في كلامه من الاضطراب للاختلال فانه ذكره لان الوجود الذي هو مصدر اشتقاق الموجود
 امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكره لانه في قيام الماخوذ في قول القائل الموجود ما قام به الوجود علم من قيام شيء بنفسه قيام الوجود
 المنتزعة بمعرضا بتبادله على ان مصدر اشتقاق الوجود المصدري فانه الذي قيامه بالمكانات من قبيل قيام الامر المنتزعة
 بمعرضا بتبادله هو مختلف لما ذكره لان كون مصدر الاشتقاق امرانا كما بذاته ثم في الكلام غير صحيح في نفسه لان امره بقوله الوجود
 ما قام به الوجود المصدري خلاصه ان يقال قيام الوجود علم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدري
 يستعمل قياسه بنفسه ان امره بما ذكره والمعتنى فلا يصح ان يقال ان قياسه بالغير من قبيل قيام الامر المنتزعة بمعرضا بتبادله ان
 يقتضى ليس امر انتزاعيا ثم ان كان مصدر اشتقاق الموجود الوجود الحقيقي فلا قيام له بالغير أصلا وليس قياسه علم من القيام
 بنفسه من القيام بالغير ضرورة ان الوجود الحقيقي غير قائم بشي غير اصله لا بالواجب لانه عينه ولا بالمكن اذ ليس في المكن صفة كيان
 مصدره فالوجودية كما سلفنا في الحق ايده مقصود بذلك وان كان مصدر اشتقاق الوجود المصدري فهو قائم بالغير قيام الامر المنتزعة
 بتبشيره في الواجب وان كان جميعا فلا ذكر من انه لا يلزم من كون المطلق القيام على القيام بنفسه جهلان يكون المطلق الموجود
 مجازا فاما جواز المكن معنى الوجود ما قام به الوجود لما اذا كان مثله ذلك فلا ريب في استلزام كون المطلق القيام على القيام
 مجازا كون المطلق الوجود عليه تعالى مجازا فان معنى اشتق حقيقة ما قام به المصدر حقيقة كما لا يخفى على المشتج ولعل كلاما وجب الكلام
 وصاحب لائق الامين قد احتج بشيء من هذا الحق في هذا المقام كنه زوا في الكلام اختلاط ما زوا لا انشا لان ذكره لان الوجود الحكم
 ما يكون متصفا بالوجود وما هو عين الوجود ثم علم ان المطلق الموجود على الواجب جازم اضطرب قال الموجود ما قام به الوجود الحكم
 ان يكون القيام حقيقة او مجازيا بمعنى شيء بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون المطلق القيام على شيء المعنى كما لا يتلزم ان
 يكون المطلق الموجود على ذلك التسم مجازا او جازما فان لا يثبت للمطلق فضل الاشتغال به لا الاعتناء بالباله قال الفخر راسي في
 حواشي احاشية القدرية الصواب ان يقال ان معنى اشتق معنى بسيط عبر عنه بالقدريته يستبهرت وسياه وذا المعنى انما يصدر على
 ما قام به فرد من اشتق منه او صفة منه وصدقه على المصدر القائم بنفسه لا يكون مطلقا فمعنى اشتق الى ما قام به المصدر قياما
 حقيقيا او قديما بما عجزت على ان تعلم في كلامه من الاضطراب للاختلال فانه ذكره لان الوجود الذي هو مصدر اشتقاق الموجود
 لهما في الوجودية متعجزة الى الجاهل بالواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يتلزم في الوجودية الى عرض صفة الوجود
 سرجه ونفسه ليس هناك عرض صفة من الوجود حتى يلزم الوجودية بوجوه من ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
 ولما عجز الوجود المطلق فان امره به ما قام به الوجود قديما حقيقيا وليس غير لا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان امره بالشيء انما
 اي ما قام به الوجود مطلق القيام سران كان قديما حقيقيا او قديما بما عجزت على ان تعلم في كلامه من الاضطراب للاختلال فانه ذكره لان الوجود الذي هو مصدر اشتقاق الموجود

بالوجود قيا بما جازيا عليه تعالى في المصداق كذا كانت تعلم ان تطويل الما حائل ما اولاً فلا بد ان الوجود المصدري الذي
 والمقولات التي تلازم قولها الواجب فهو من الوجود قيا كمنه في التخييل ان يكون الواجب فرداً في المصداق لا اعتباري الا
 ان يرى بالفرد في الاشياء لكن المصداق من الوجود بهذا المعنى لا ينفك عن الوجود في الوجود واما الوجود المصدري
 فسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قيا كمنه في الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب
 ما قام به الوجود قيا بما جازيا على سلب القيام به فيمكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
 الوجود قيا حقيقة على نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري الذي ليس قيا كما بالممكن ام لا ليس كذلك بل هو حاصل
 ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل شئ من الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن فالحال ان الوجود مشتق من المعنى المصدري على
 يصح ان يقال انه تعالى امره بمعنى ما قام به الوجود قيا بما جازيا وان كان مشتقاً من الوجود بالمعنى فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
 بمعنى ما قام به الوجود قيا بما جازيا فلان قولنا الممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس كذلك معنى فانه ان
 اراد به ان تكون الممكنات مصداق الوجود في الواقع انها بعروض حصة من الوجود لها في الواقع فذلك صحيح المطلان اذا الوجود
 من الامتيازات العقلية والمعاني لا تسترعية التي تسترعية العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع
 يستلزم تغايرها مع العروض في الواقع وليس في الواقع الانفس الحقيقة التي هي مصداق الوجود وشار لا تسترعية على
 موجودة لا الاشياء بعروض حصة لها وان صدق المصداق المشتق الوجود عليها في ملاحظة الذين انما بعروض حصة من الوجود
 لها بمعنى ان الذين يتخرج من الحقائق المستقرة معنى اشتراطها بعرض الوجود ثم يصعبها في كل المعنى اشتق منه عليها فذلك سلم
 لكن لا يتشبه على نفاذ في متبادر في الموجدية الى اجمال اذ لا يلزم من ذلك لا يتحقق في الموجدية الى اجمال اما لا فلا فلا قولنا
 ليس هناك بعروض حصة من الوجود لان لا يخلو الفاشنة فانه ان يكون الوجود المصدري المطلق شراً عاين الواجب سبحانه
 يكون شراً عايناً لثاني باطل بل كمنه في الوجود فانه لا يتخرج عنه مفهوم الوجود بالمعنى يستلزم عدمه لخص لا محالة وعلى الاول
 يتخصص الوجود المصدري المطلق بالاشادة الى انه تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحده ليست متساويين الواجب سبحانه
 فيكونان الامور المتساويين كالحقيقة كغيره من حصة الوجود تعالى وما بينهم من توافقي في الوجودية لوجود من لزوم الموجدية
 لوجود من على تقدير القول بعروض حصة الوجود في غاية المستوط لان الوجود المصدري ليس متاخلاً للموجدية حتى يلزم من عرض
 الوجود المصدري له تعالى موجودة الواجب لوجود الاول الوجود الذي بعرضه والثاني الوجود المصدري المتماثل في التحقيق في هذا
 المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق نحو من الاشتراك الصناعي او الحقيقة والجزا على اثنين الاول الوجود المصدري والثاني
 الوجود بالحق والوجود بالمعنى الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقاً من الحقيقة جعلي لانه ليس من المعاني الحديثة المصدية المشتق

واما ان معنى بطلانها انما يستلزم انشاؤه فقال يمكن من غير ذلك ما قد فهم من ان يكون قيام الرب بالضميمة
 فهو انما يعاين صدق المشتق على شئ حقيقة ومن قيام سبب الاشتقاق به حقيقة كانه بل لا ريب ما لا يصدق المشتق على شئ فقد
 يكون قيام سبب الاشتقاق به وقد يكون نفس ذات ماصدق عليه فلا يراى ان يكون ماصدق عليه بل لا ريب
 وفيه ما لا دلالة فيما اذا كان المشتق مشتقا من صفة انسانية كالاسود فها ماصدق على شئ قيام الاسود بل لا ريب في انما اذا كان المشتق
 مشتقا من سبب انشراعية يكون انشاؤه انشراعية نفس ذات الموضوع بل لا يراى ان يكون ماصدق عليه بل لا ريب
 عندنا وانما دلالة فيما اذا كان المشتق مشتقا من سبب انشراعية او سببية كالانزوتية والى مثله انما يتبدل المتصور فتقول انما الوجود المشتق
 من جهة حقيقة فهاذا قيام الوجود الحقيقي واذا الوجود الحقيقي غير قائم على شئ صلا انما لا يضر ان يكون لهية في الواجب الممكن سببا كما قد نشأ
 والاصدق من سبب بل لا محال ليس بصدق انما يكون الوجود على لهية في الممكن كالحق انما في رصا حلق في عين فلهذا تحقق الوجود الحقيقي في
 الممكن عند سبب بل انما انما تحقق في الممكن عند الوجود والمصدرى اطلاق وحده فلا يصح اطلاق الوجود بهذا المعنى حقيقة على شئ
 من الواجب الممكن الا عند الناشئة الثانية بل ان الوجود عند منضمته الى الممكن فانه حقيقة فلهذا صدق الوجود بهذا المعنى
 على الممكن حقيقة والاصدق من غير كون الوجود عند منضمته فلا يصح اطلاق ماصدق على شئ الا بما يراى بان يراى بالقيام الماخوذ فهاذا قيام
 بالوجود والقيام به معنى سلب القيام بغيره فصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاقتناع على الممكن
 ايضا عندنا من انشراعية بل حقيقة الوجود انما يتحقق في الكل لكن في الصدق بما لا قيام الماخوذ في هذا المشتق بما لا اشتقاقا كقولنا
 جليلا ايضا بما لا قيام الوجود المشتق من الوجود المصدرى فهو صادق حقيقة على الواجب الممكن جليلا لان سبب اشتقاقه هو الوجود
 المصدرى قائم بالواجب الممكن قياما انشراعية لكن ماصدق على الوجود على الواجب نفس ذات بالاقتناع وعلى الممكن انما نفس ذات
 عندنا ليس ماصدق على الوجود بل انما الوجود في قيام الوجود لا يبرهن حقيقة منضمته بل انشاؤه انشراعية الوجود وبى الذات الواجبة والذوات
 الممكنة وبى ماصدق على الوجود ومطابق صدق فالواجب سبحانه وجودا حقيقيا ووجودا بمعنى قيام بالوجود المصدرى ووجودا
 اى وجوب حقيقى وواجب قائم بالمعنى المصدرى للوجوب وكذا لما ان الصفات فهو قدرة بالمعنى الحقيقي وقادر بمعنى قيام بالقدرة
 بالمعنى المصدرى وعلى هذا القياس في غاية التحقيق في هذا المقام **قوله** لطباع الاسكان لما كان مقصودا الشايع بيان قول المصنف
 جعل الحليات والجزئيات وكان بيان موقفا على بيان انها متناهية الى انما جعل اذ لو لم يكن متناهية الى انما جعل لم يكن موجودا بمجمل
 انما جعل بل كانت موجودة بنفسها بل انما لان الوجود على اثنين الواجب والممكن ان الواجب لا يحتاج الى مدد وان ذلك ليس
 عند الوجود فهو متضمن بمنزلة ثم خرج على ان الاسكان عند لا اعتبار الممكن الى العلة ثم بين ان الممكنات كلها كليتها وجزئياتها
 مستندة الى الواجب سبحانه وبقدره بمجمل فذلك ثم مقصود ووجه تفريعه على الاسكان لا اعتبار على انما جعل ان الواجب و

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاهل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وذاغنى عن تحتمل الابانة فان
بمقتضى اذا اختلف مفهومه لم يكن متين بحد متبع محطوط على الاثر بالنظر الى ذاته وحكم باعتبارها في ترجيح احد طرفيها الى الموثوق بالاعتدال المحررة
على الموثوق بالاسكان فكانت حكمة الاستغناء هي وجوب التفرع كما في الواجب سبحانه او وجوب الاعتدال كما في امتنع ويوجد في بعض
المنع والواجب العاطفة بل العاطفة التفسيرية وتوجيه الكلام على هذا هو ان الموجودات الواجب على الممكن وحين حال بمقتضى الاول
من استغناء وعدم تعلقه بعلته وعليه ولما فرغ عنه شرح في بيان حال متهم الثاني من اعتبارها الى الجاهل بنفس معنى الاسكان
فذكر مقتضى الاول وبيان استغناء عن العلة على هذه المسئلة وتطاول في هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من اعطيات
والجزئيات مجعولة للواجب سبحانه وتعالى المسئلة الاولى مسوقة لبيان حادثة الممكن بنفس طبع الاسكان الى الجاهل بعينه ونداء
قد بان بانكرنا ان علة امتناع الممكن الى الجاهل بطبع الاسكان وقيل بانها لا يحدث وقيل بالحدث فشر من علة امتناع الممكن
الى العلة وقيل بل شرط لبداء الحق بانها الاسكان كما عرفت فان اختلف اذا اختلف مفهومه لم يكن قضية بحد متبع شي من التفرع والاعتماد
بالنظر الى ذاته وحكم باعتداله في ترجيح احد هاهنا الى الجاهل فالجزم بالاسكان على الجزم بالاعتدال فاما الاسكان هي علة الاعتدال اعترض على
هذا البيان بسبب ما فضل الروم في تعليقه على المودش اشرفية على اشراج التعديم التجرد بانما تجزم بعدم اكل الذي انعدم بانعدام
الجزمين معا فبالجزم بعدم الجزاء الواحد على مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزاء الواحد في ذاته ضرورة علة مستقلة لعدم
الكل بل يمكن كسب الامة مستقلة في ذاته ضرورة عدم اكل لعدم الجزئين معا فبالجزم بالاسكان ان سئل انهم انهم بالاعتدال كسب ان يكون
الاسكان حقيقة مستقلة للاعتدال فقلت في شرح تهذيب الحاشية ان الامة غير المستقلة لا يلزم منها الجاهل العلة التي يلزم من نفس الجزم
بها الجزم بعلوها مستقلة قطعا والاسكان بالقياس الى الاعتدال كذا لك لان من جزم بكون الشيء مكانا فممكن بكونه متغيرا الى العلة
جزءا فاما الاسكان علة مستقلة للاعتدال او لا فاما الجزم بعدم اكل الى آخره فجوهر ان العلة مستقلة لعدم اكل هي انعدام علة
اكل انعدامها انما هو انعدام فزم من انجذابها لا بعينه ومن جاز انجذابها انما هو اكل ففي الصورة التي فرضها علة انعدام اكل حقيقة
هي انعدام علة انعدام خبرية فاحدها والاعدام احد خبرية بعينه فانما تجزم بعدم اكل الذي انعدم انعدم الجزئين معا فبالجزم
بانعدام خبره واصل ان انعدام الجزئين معا ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك اكل بل علة انعدام انعدام احد خبرية علة وجوده الجزم
بانعدام احد خبرية علة يحصل بحد وانجزم بانعدام احد خبري اكل فلما تجزم بعدم اكل بحد وانجزم بانعدام احد خبرية ولا تفت الجزم بعدم
اكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فالتزم من انجذابها على مقتضى هذا البيان ان سئل انهم انهم بالاعتدال كسب ان يكون
احد خبرية لا بعينه ان يحسن انعدام احد خبرية في ضمن انعدام الجزئين معا فافهم فانه يحتاج الى لطيفة القويحة والبيان المبكث لشرح
ان المحدث علة الاعتدال الممكن الى العلة او شرط لها ان المحدث عبارة عن سبوتية الوجود بالعدم فهو متاخر عن الوجود

[illegible]

الربيع يترجم بالحقبة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجم احد المتساويين من غير مترجم كان ترجح المخرج اولى بالاتناع وما
ذكره من ان المكان وقوع الطرف المخرج اسكانا فيه غائض في اولوية وقوع الطرف الترجع وقوعا لى اسلم بالنظر الى مفهوم
اولوية وقوع الطرف الترجع بما يتلخس الى انه لا يوجب لكن دقيق نظرنا كما بان امتناع ترجع الاضغ على الاغوى والمخرج على
الرجع الاول ولما امتنع ترجع احد الطرفين المتساويين من دون مترجم مع تساوى اسكانها في القوة والضعف فترجع الطرف الذي
اسكانه ضعيف على الطرف الاول مبتني بالطريق الاول ومن العيب العجائب ان لم يكن مستحيبا انه ذكر قبل ذكره الايراد اوليا على
نفي الاولوية الذاتية اتخذ من كلامه لعلنا نشاق بهذا العبارة على تقدير وجود الشيء بالرجحان يكون تصفا بالوجود وليس بملاحظة كثر
هية اسكانية والذات مصدر رجحان الاتصاف فيكون الذات لا محالة على اولى وليس العلة لا يعني بها الا ما ترجع المحلول فبان
يكون الشيء على الاتصاف نفسه بالوجود واذا غير وصل الى عدم الوجود فيجوز عدمه مع بقائه رجحان الوجود واللازم بل مع الرجحان
الى عدم الوجود فاذا قد صار لعدم ما نزل الوقوع لا السبب بل مع فرض انه سبب الوجود ولا يستلزم ذلك الا ان لا يفسد
مخرج عظام الفساد حتى وجب اصله لا يميز على ان لو كان الوجود ادى الى كمن من عدمه فان لم يجر وقوع عدمه كانت الاولوية بالتدلي
عدم الوجود المفروض فلا بد وان جاز وقوع الاسم فمجاز وقوعه بلا سبب مع غيرهم الترجع بلا مرجع بل مع فرض مرجع الوجود وهو
نفس الذات فيلزم ترجع بلا مرجع بل مع فرض مرجع الوجود ويرتفع الذات فيلزم ترجع الترجع وهو الدليل الذي اورد
عليه فلا بد من ان يضرب بهذا التمثل السائر الشيعر بكل ويدم ثم انه لم يرد على ذلك الدليل بان مرجعية الطرف المخرج
انما يقتضي اقتناءه بالنظر الى الذات اقتناءه متبديا بغيره من حيث مرجعية هذا الطرف بالنظر اليها اعني بحسب هذا المقيس الى الذات
الحديثة بغيره الحديثة لا الذات من حيث هي او حيث اقتناءه المقيس الطرف المخرج الحية بالمرجعية لا اصل مفهوم ذلك الطرف
وهذا امتناع بشرط الوصف وبما امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الترجع بالغير لا بالذات وليس فيه فرق الفرض ليس
وجوب ذلك الطرف بازرا امتناع الطرف المخرج واقتناءه بحسب الوصف الذي هو ممكن الانسلاخ عن الذات فماذا كان بالاتناع
استند الى انه انتهى هذا الكلام مع انه من الاغراب افضل على ظنين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد
الطرفين المتساويين من الممكن المتساوي الطرفين لا سبب اصلا غير متبديا لذات بل متبديا بالغير لغيره بان
يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع متبديا بغيره من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعني
بحسب هذا المقيس الى الذات الحديثة بغيره الحديثة لا الذات من حيث هي او بحسب هذا المقيس الطرف المتساوي الحية
بالتساوى لا اصل مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخره ما قال والزام ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين
من الممكن لا يوجب اصلا ليس اقتناءه بالذات بل هو امتناع بالغير خروج عن النقطه الانسانية التي ان ترجع المخرج وترجع بلا مرجع

لعل

متمنعان عقليان مستحيلان فانيان وفتا خلط في المورد سور فهم وها قد اوجب خاتما لى انه اذا فرض طرف بعينه كالوجود
 مثلا راجح انظر الى ذات الممكن والطرف المقابل لكان عدم مثلا مرجح انظر الى ذاته كان الحكم بالمتناع وقوع عدم معللا بكونه
 مرجحا فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المرجح متنع بالذات والعدم في
 الصورة المذكورة فرد من المرجح فيكون وقوعه متنعاً بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات يستلزم امتناع الخاص القيد
 بالذات مثلا اذ كان اجتماع الضدين متنعاً بالذات كان اجتماع السواد والبياض متنعاً بالذات وان كان الحكم بالمتناع
 اجتماعهما معللا بكونهما متنعين فخلايش ان تترجم ان امتناع اجتماعهما بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فان في التترجم لا يبين
 الا ان وقع المسئلة فانظر الى الجارح كيف اتهم في المباحث العقلية وذلك مبدئ من انهم وقد درس قال من اراد ان يعلم
 الحكمه فليحدث نفسه فطرة اخرى ثم قد روي على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المرجح وان كان مرجحا فانظر الى نفس الفطرة
 لكن يجوز وقوعه بان يصير راجح المرجح خارج ولا يضر فيه ولا منافات بين كونه مرجحا فانظر الى الذات وبين كونه راجحا بالقياس الى
 خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان وجهان كل من الطرفين على الآخر وان كان باسباب شتى تتحمل حاصلان
 الاولوية الخارجية للطرف المرجح اما ان يقع صدقة الاولوية الذاتية للطرف الزعم فمن المحال فيتحقق شئ من الطرفين فان كون
 الشئ موجودا ومعدوا متساويا كان باسباب شتى محال بالبداهة واما ان ينقص من الخارج مرجح كما كان واما ان تتبادر بحيث
 تبلغ الوجه فبالسبب المرجح الذي هو صدق تلك الاولوية الخارجية على كافة وجه المرجح ومن البديهي ان اشتغال العللة الكافئة
 على كافة لا تغفل المعلول فوقع الطرف الذي فرض راجحا فانظر الى الذات يكون متوقفا على اشتغال العللة الكافئة لوجه والطرف
 الذي فرض مرجحا فتاثيره على كافة لوقع الطرف الذي فرض راجحا فيكون الطرف المفروض راجحا انما يقع بعلة كافتة
 لا باولوية وجهان من الذات وهو المطلوب وادام الحق ان البطالان الاولوية الثانية لا يتصلح الى التبريم فان الوجود ليس منه منفصل
 الى الذات وكذا عدمه حتى يكون تعاودا كتناود السواد والبياض على كسب بل صدق الوجود نفس الذات وصدق عدمه
 بلها سلبا بغيرها لا يتصل كون شئ منهما اولى بالقياس الى الذات فان الذات كانت مصداقا للوجود بلا حيل الجاعل
 فانما ان يكون متفنية لانكون متفنية لمتناوره وصدقه اذ لا تقرر للاشراعات في الواقع الا بنسبها فيكون متفنية
 لنفسها بوجوه البطلان ولا يكون متفنية لانكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلة وقد اثنان الواجب وهما اذ
 قد فرضت كمنه والمعدم ليس شيئا اصلا حتى يكون عدمه اولى به او متفني ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا لعدم باولوية
 شئ من الوجود وعدمه من متناوره وغيره بالذات الى عدمه فلا لوقع احداهما وجهان غير بالغ الى عدمه وجوب من خارج
 فانما ان يتنع وقوع الطرف ارجح فيكون الطرف المرجح واجبا وقد فرض ان الراجح غير بالغ الى عدمه وجوب او يجوز

وقررت رحمان مقابل فيلزم جواز التجميع بلا مرجح بل جواز تجميع المرجح فقد ثبت ما دواعي الشك من انه لما لم يتبين انما عدم
 الممكن لم يترجح الوجود اى لم يتبين جميع المخالفات فان المبحر المضاف فيه الاستغراق قوله في الرحمان هو وجوده السابق علم
 ان الممكن ما لم يجب لم ير بعد ما عرفت فوجوده مسبوق بوجوده وهو ترجح طرف ووجوده وتقرره الحاصل من قبل علتها و
 لتأجيل ان وجود الممكن محض بوجوده الاول الوجوب السابق الذي ذكرناه الثاني الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن
 بين وجوده باوجوده من حيث هو موجود ومرتبة لا جواز ليقع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو صريح المطلقان فاذا ان
 يتبين عند وجوده فوجوده واجب وفي الوجوب بالتحقيق راجع الى الضرورة بشرط الوصف فالعدم في زمان الوجود انما يتبين
 مع تحقق الوجود ولا يتبين بان لا يتحقق الوجود في ذلك الزمان را ساد تحقيق عدمه وفي المقام لذكره وغرضه يحتاج الى تفصيل
 لما مر فيه من حجج وقد قيل فلا علينا فنعرض لما ان افسى الى الطناب وتطويل فتقول نفس الاقوام على ان وجود الممكن
 محض بوجوده من سابق ولا حجة فتوجه عليهم مصداقات الدل ان الوجوب السابق صفة للمبينة الممكنة العلوية فكيف يسبق
 عليها فاعزب صاحب الانق المبين تارة تجزئ سبق الصفة الانتراعية على موصوفها قايما على سبق الصورة المطلقة على
 البيسولي وهو في غاية السخافة او تقر الصفة الانتراعية في الواقع هو نفس تقرير موصوفها وتقرر بان الذين بعد الانتراع
 بعد تقرره فلا يتصل سبقها عليه قياسا لوجوب الذي هو امر انتراعي على الصورة الموجودة لوجوده ومعار وجوده البيسولي فاعزب
 مع ان اقصى عليه الاصلح اذ سبق الصورة المطلقة على البيسولي كما نزع الشائبة باطل كما حقتنا وفي موضع آخر ذمارة من
 الموصوف بالوجوب السابق هو المبينة التقديرية الممكن وهي سابقة على الوجوب وفي الاخير في غاية الوهن اذ الوجوب صفة
 واقعية فكيف الموصوف بها هي المبينة التقديرية التي هي لاشئ محض وتعود الى هذا المبحث فنسره الحق وضوعا وما نرى به
 القائل خصوما في بحث العقول الثانية انظر اعد تعالى الثاني ان الوجوب كيفية للوجود ولانه عبارة عن وثاق الوجود
 وتأكده فلا يتصل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً بان الممكن
 صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا بوجوه كلام نال عن تحصيل فان القضية الضرورية تخص من المطلقة فلا يتقدم صدق
 الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية تخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
 العام قيل بعد الانخفاض مما في كبرى الدليل الوجوب الذي يكون بناخه وهو الوجوب بشرط المحمول تخص من المطلقة
 فيلزم ان يكون سابقا لغيره فاما ذكره الحق الدواني في الحاشية الجديدة على شرح التجربة اعجاب عن ذلك الاشكال الغيا
 المنصور بان الوجوب الذي يحكم التقدم متقدم على الوجود وهو المحمول في تركك وجب الشئ فوجد قوله الوجوب جهة القضية ان
 اراد به ان يكون جهة فليس يمكن لان يقع لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به ان لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه القضية

قد يكون جهة وقد لا يكون كقولك زيد واجب بالاسكان ويمكن بالضرورة وشريك الباري متعجب بالضرورة وإذا كان
 الوجوب محمولا كان القول بتقديم الوجوب على الوجود قولاً بأن الممكن صار واجبا فواجب وجوده واجبا يمكن لانه قول بأن
 الممكن صار موجودا بالضرورة فوجدنا يمكن كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب
 قد ارتشاه صاحب الاقناع المبين وقال في توضيح ان القول بتقديم الوجوب على تقرر البية ووجوده قول بأن الممكن
 صار ضروري تقرر البية فتقررت جهة وصار ضروري وجود الذات فوجدناه وصيرورة ضروري التقرر والوجود يمكن
 بالذات مستند الى الجاهل لا بان الممكن صار تقرر الذات بالضرورة فتقرر صار موجودا بالضرورة فوجدنا يمكن اعتبار
 فرق بين ضرورة التقرر والوجود ان استلزم التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة كنهها متقدمة بالا اعتبار على التقرر
 والوجود بالاطلاق وعلى التقرر الوجود بالضرورة فاما الجاهل لا يمكن ضرورة التقرر والوجود ثم التقرر والوجود فيلزم
 صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذا لم يلزم صدق بالضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
 بالفعل اذا حصل على شيء وصدق ان شيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا كمال مساوق بحسب المصدق لشبوت
 التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فخلق فرق حسب المصدق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
 واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروري التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
 محمولا كان القول بتقديم على الوجود قولاً بأن الممكن صار واجبا بالفعل فوجدناه بحسب المصدق هو بية قول بأن الممكن
 صار موجودا بالضرورة فوجدناه كما ذكره المحقق كلام عال عن التفسير وقال الحبيب من ان صيرورة واجبا يمكن مسلم كنه
 متعجب شيئا لانه كان صيرورة واجبا يمكن بالذات واجب بالتفسير من تلقاء العلة الموجبة كذلك صيرورة موجودا بالضرورة
 يمكن بالذات واجب بالتفسير من تلقاء العلة الموجبة فلهذا وجب الفرق بحسب المصدق بين القول بأن الممكن صار واجبا
 فوجدنا بين القول بان صار موجودا بالضرورة فوجدنا الكلام ليس في سبق الوجوب بالاسكان واسكان الوجوب على التقرر
 والوجود حتى يتبين حيث اسكان صيرورة واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود ما ذكره صاحب
 الاقناع المبين من ان بين القول بأن الممكن صار ضروري تقرر البية فتقرر وبين القول بأن الممكن صار تقرر الذات
 بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بان صار ضروري وجود الذات فوجدناه وبين القول بان صار موجودا بالضرورة فوجد
 فرقا ثانياً الفارق ليس بينهما معنى فان الضرورة في القول بأن الممكن صار ضروري تقرر البية وصار ضروري وجود الذات
 صدق التقرر والوجود كنهية لا يكون متفاداه مغايرة القول بأن الممكن صار تقرر الذات بالضرورة وان صار موجودا بالضرورة
 والذات الفرق في جهة كنهية لا في جهة بين الوجود بالحوال الوجوب الذي هو الوجه شيئا فالفارقان البين الذي يلوامه في الفارق

ان اريد بان الاول معنى مستقل وصفه الممكن فلهذا الثاني معنى غير مستقل وكيفية الوجود المطلق اى ثبوت التقررو الوجود
 للممكن فبه الفرق لا يجدي شيئا اذ الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك انفرقا بحسب المصدق حتى
 يستفح ان يكون الاول سابقا على التقررو الوجود دون الثاني وان لا يكون الاول مساويا لمصدق الضرورية وان
 اريد به وجه آخر فلا جرم يبان حتى يتغير في الما قول ضرورة التقررو الوجود وان استلزم التقررو بالضرورة والوجود
 بالضرورة لكنها مستقدمة بالاخذ على التقررو الوجود بالاطلاق وعلى التقررو الوجود بالضرورة فظاهر العناد لان ضرورة
 التقررو الوجود بكيفية التقررو الوجود فلا يعقل سبقها على التقررو الوجود وقد مر على هذا الجواب ثارة بان فيه اعتراضا بان
 الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والاخر جهة والسابق هو الاول دون الثاني فمع قد لازم وجوبان احدهما سابق و
 الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيتم ثلثة وجبات وقد اجمعا على تحقق الوجوبين فقط ثارة بان الوجوب معنى واحد
 اذ لا يخلو بالاستقلال فهو محمول وان لو خلت لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون با هو
 محمول سابقا با هو جهة لا فاقا فمحق بناء على ان الاستقلال وحده متابعان للملاحظة ثم ان صاحب الفرق المبين اجاب
 عن الاشكال بوجه آخر قال لاحد ان يقرم ان المتن هو ان فرق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ تلاكذا وادوا
 بحسب المصدق في نفس الامر انتهى ونذا شئ محاب كيف وتجزئ سبق الهيبة موجودة بالضرورة على الهيبة موجودة مالا يذ
 اليه او ما له والصبيان والوقت اخر من ان يضاع في توبين شئ في المذهب بان وقال انما فضل الخواص في الوجوب
 ان قوله التقضية الضرورية خص من المطلقة فلا تقدم صدق الضرورية عليها غير سلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فاما
 هو في العموم والخصوص بحسب الحمل لاني العموم والخصوص بحسب المصدق المستبر في التقضايات الا ترى ان قولنا انما صار
 العالم اعلم من قولنا طلعت اشس ولا يصح ان يقال انما العالم طلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة بتقدير
 الى زيد موجود وكيف يمكن تقدم المقيده على المطلق لاننا نقول بان تقديره بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
 والكلام فيه وليس الوجود الذي هو في متن زيد موجود بالضرورة بمعنى الوجود بالفعل بل الوجود على وجه العلم من ان يكون
 بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالواقع ايضا فان شئت فاعتبر بحال من زيد موجود بالامكان ليس الوجود بال
 فيه لا يعتبر من الفعلية بل هو ما يؤخذ على وجه العلم انتهى ولا يخفى فانه من الوهم والسخافة لان الضرورة عبارة عن كماله
 حيثما يتحقق لان تلك الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتلك الفعلية على المطلقة
 المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
 ان الضرورية محكومة فيها بتلك الفعلية وتلك المطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لا لاجل اطلاق العموم والخصوص بحسب

ح
 في المصدق بحسب كونه انما هو التقررو الوجود بالضرورة

والصديق والشرقي ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها في الواقع ومصداق الضرورية هو صدق المطلقة
 فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم صدق الضرورية على صدق المطلقة
 بخلاف مصداق انما العالم مصداق طلعت الشمس فانها متعارفة لان ثانيا ما تقدم على الاول كون الثاني على الاول لا يجوز
 في زيد موجود بالضرورة هو الموجود بالفعل لان الضرورية هي تامة الفعلية لا غير الاحتمال الرابع ان القول بسبق الوجود
 على انقضاء الوجود ديانا في قولهم ان العلة اتمة قد يكون بسبب كونها في بسبب الصادر عن الواجب بجانة اذا الوجود لما كان
 سابقا على انقضاء العلول ووجوده سابقا ذاتيا كان من جهة انزاله اتمة فلا يكون علة اتمة بسبب اجاب عنه الصدق
 المحقق انه اني بان الممكن قبل تاشير العلة لا شيء محض فلا يكون واجبا ولا مسموحا ولا انقضاء اثر العلة فيه صادر عن الوجب
 والمرجود والالتفات بان يصدر عنه امر متشبه بل بان يصدر عنه امر واحد لفصله النقل الى غيره التمسك وغيره ثم يتقدم بعضها
 على بعض فيقول المموجب شيء لم يصير موجودا ولم يصير موجودا لم يكن انقضاء الى غير ذلك فهذا الامر المنفصل الى هذه الامور اثر
 علة الممكن وليس هو لا شيء من تفصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفصيل علة لبعض آخر بوجه ما اذا ابتدئنا
 فنقول الواجب بمعنى الواجب سابق على عدم الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب العلول والوجب بالمعنى
 المصدري امر اعتباري كالوجود والامكان وليس علة له وان صدر اجابا بالغير فيكون علة للممكن فتارة ما يلزم ان
 يكون واجبة سابقة على موجوده وبما قربنا من مراتب العلول لان الواجبة سابقة على الممكن العلول وعلة له بل هي
 معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة تتقدم على مرتبة اخرى منها في كلامه والمحقق انه اني بهذا اعترض عليه ولان الامر المنفصل
 الى الامر التام على ما ذكره ان كان هو ذات الممكن فكيف تفصيل الى غيره الامر التي هي عوارضها والامكان هو محل الذات
 والواجب الموجود فلا يكون الصادر عن العلة امرا واحدا والامكان الواحد من جميع الجهات مصدر للكثرة وثانيا بان ما خردات
 الممكن من الواجب والموجود كما ينظر الحبيب فيقول قال ان الواجب هو اثر الفاعل بالحقبة فان العلة توجب كون العلول
 موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو العلول بالحقبة تنازع على ان اثر الفاعل هو الوجود ودون الذات كما هو المشهور الوجود
 الواجب هو واحد لا كثر فيه وانما الكثرة في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب في العبارة والاشياء
 فلان ما يحيط به منهم الاتيان من الغير فهو حلول للذات وان لم يرد به سببه فهو الوجود الخاص للعلول فهو ما يتاخر عن الوجود
 او هو عينه وبكذا الكلام في نظائر كالمعلولة فلا يلزم صدق الكثير عن الواحد بل ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر
 عنه الكثرة التباينة في الوجود وانما جريء ما الكثرة الاعتبارية فلا يحسب عن صدور ما عن الواحد فقد لاح ان الواجب والوجود
 سواهما بل معنى التباين والواجب والموجود معلول للفاعل لا جبر منه ولا شريك له في اعلی الطريقة المشهورة وهي

ان اثر الفاعل هو الوجود واما على ما هو التحقيق فالأثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب واما لها امور مشتركة
عنها لازمة لها وليست الذات متقدمة عليها بالوجود اذا الوجود نفس فعلية الهية فليس للذات مرتبة سابقة على حق اشتراك
الوجود والوجود مرتبة سابقة على الذات بهذا الكلام فخصاؤها بالحققة انكار لسبق الوجوب على التقررو الوجود فبولس جوابا
عن الاعتراض فان الاعتراض انما كان على القائمين بسبق الوجوب على التقررو الوجود فمما ذكره ليس كافي في دفعه كما
نعم في الجواب الذي وانما كان كمنى لو كان فيه فصيح سبق الوجوب على الوجود و التقررو لا يخفى ان الوجود اما صفة انفسائية كما
هو موجب القائمين بالجعل المتوالت الذاهبين الى ان اثر الفاعل هو الوجود وسمى اشتراكها كما هو الحق فبلى الاول يمكن
الوجود متمايز للذات في الواقع فبلى هذا التقدير يكون الصادر عن العلة بسيطة الواحدة امرين متمايزين في الخارج
أعني الذات والوجود فيلزم صدور الكثير المتعاقبة في الخارج عن الواحد المحض وعلى الثاني لا يمكن القول بان اثر الفاعل
هو الوجود كما هو المشهور من القول بالجعل المتوالت بل على هذا التقدير يرجع القول بان يكون اثر الفاعل هو الوجود الى القول
بان اثره هي الذات التي هي مصداق الوجود فيكون على هذا التقدير صدور المعنى الطرية المشهورة أعني القول بالجعل المتوالت
الى ما هو التحقيق أعني القول بالجعل البسيط قد كان الكلام مبينا على الطرية المشهورة واما ما ذكره بنا على ما هو التحقيق
من ان الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب واما لها امور مشتركة عنها لا يخفى ان هذا الاثر الصادر عن الفاعل
هو الامر تفصل الى الامور الثلاثة الذي ذهب معاصروا الى ان اثر الفاعل وانما الفرق في التسمية قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد فببطل العقل الى الواجب والوجود والذات و اشتراك العقل في هذه الغيوب هذه المعنى بتفصيل العقل
اذا ما الى هذه الامور فما اوردوه هذا الحق اولاس ان الامر تفصل الى الامور الثلاثة ان كان هذه ذات الممكن فكيف تفصل الى
في الامور التي هي حواضها لا يدري وجهه فان هذا الحق نفسه معروف بان العقل تفصل الذات الى في الغيوب وتبينها
عن الذات فان قال بان ذاتي على بان اثر الفاعل هو الذات فببطل المعاصر لا يقول بطلنا بل هو قائل بان اثر الفاعل
هو الذات التي هي عين الوجود كما صرح في حاشية على شرح التمهيد في مباحث المحال على انه لو سلم انه غير قائل به فبما ايراد
اكثر غير رايه الكلام اذا فيه الكلام برانه كيف تفصل ذات الممكن الى الامور التي هي حواضها وبالجمله الكلام في هذا الحق لا يخفى
عن حشفت واما اورد عليه انبياء المنصور من انه صرح اولاس بان الوجوب اثر الفاعل بالحققة وثانها بان الواجب هو الوجود
المعقول بالحققة والوجوب متمايز هو وجوده فكان كلاما معلولين للفاعل كما ان الصادر من العلة امرين متمايزين
بالذات ولا يسلخ للعقل بان العلول بالحققة هو الذات واما اشتراك عنها اذا الكلام على الطرية المشهورة من كون
اثر الفاعل هو الوجود دون الذات فبلى غاية السقوط اذ على الطرية المشهورة الوجود صفة منفصلة والوجوب شترج عنه فالجواب

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان مشارعها اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون العناد عن العلة امرين متغايرين
 بالذات ولا يكون هذا معدلا عن الطريقة المشهورة ذاتهم ما رعه المصدر من سبق مرتبة الواجب والوجود على مرتبة الذات
 من التراتب الباطنة فلا يصلح ما ذكره الجابري من الاعتزال وما ذكره المحقق الحارثي السابق الوجوب على التقرر والوجود فهو الغيبي
 ليس من الجواب في شيء والحق الذي لا يترتب فيه ان الماهية المكنت في حد نفسها ليست ضرورية التقرر والوجود ^{فصل}
 التقرر والوجود بل هي متذبذبة بين التقرر والوجود وبين التلازم والادامه فاذ اتفق العلة الكافئة لتقرر ما وادامه
 بطلانها بعد ما ارتفع ذلك التذبذب وترجع احدى كيفيتيها المتوازيتين وتعين احد طرفيها المتساويين بالنظر في افعالها
 الوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذبذب وترجع احد الجانبين للوقوع بالمسعى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى
 متغاير للضرورة والتاكيد الذي هو كيفية التقرر والوجود او البطلان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود ضرورة
 التقرر والوجود والطاق الواجب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر متزاي
 ومشارعها اثره بالفاعل مستقل التام في الانقضاء المستقيم لجميع شرائطها لا شرفا للمعج لا احد الطرفين الوجوب لا احد
 الجانبين المرافع التذبذب بين جين فالسابق على التقرر البهية المكنت ووجودها هو مشارعها متزاي هذا المعنى اعني الفاعل مستقل
 التام نعم قد يوصف البهية المكنت المعلول بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشيء بحال اتعلق
 فيقال يجب الممكن فتقرر وجوده اي تحقق فاعلة مستقل التام فتقرر الممكن ووجوده في الوجود بالحقيقة عبارة عن امتزاج
 والايجاب الذي هو من شغور العلة والتعبير عنه بالوجوب من غير تبين شرط بل لازمه المطامع لوج فلاته في شيء لا في شيء كالات
 اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة منه البهية المكنت حتى لا يبين عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية
 التقرر والوجود حتى لا يتصل بسبقه على التقرر والوجود والذي هو كيفية لها وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا
 المعنى ليس جهة للقضية والوجوب الذي هو جهة القضية عبارة عن ضرورة النسبة وما ذكره بالاع التبرج لا احد الجانبين ورفع
 التذبذب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لا انجزر لها حتى يفرق بسبقه على
 العلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق العدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل
 بالحقيقة وليس جزئ منه ولا شريكا لثم قال فان قلت امثل بحكم بان الممكن الموجب صدوره عن العلة لم يوجد فهو حاكم
 بسبق وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا هو المرد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة
 في اتمه للمعلول وكون العلة التامة ليس جزئ من العلة التامة والا لم يخص جزاء العلة التامة ضرورة اذا فرض
 ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا الجميع علة تامة جزئ آخره حصل جميع ثمان وكذا الا الى نهاية استنبطه

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تمامية العلة ومصادق نفس العلة وليس خبر منها وما قال الخواص من ان
 وجوب المعلول إنما هو من صفات المعلول والمقتل يحكم ضرورة ان المعلول وجب وجوده لا يخطر في العقل كون العلة تامة
 اصلاً فارجع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه قسماً جانب
 تقرره وارتفع تذبذبها بموجب المصادق بهيئته تحقق هذه التامة لا غير العقل انما يحكم بوجود الممكن قبل وجوده
 بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما يقتضيه القول وهذا الترخيع هو السابق لعيني ان الوجوب السابق ليس عبارة
 عن ضرورة التقرره والوجود وتلك جاهل به عبارة عن الترخيع وضع التذبذب ولذا كان سابقاً على التقرره والوجود
 هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالات منها انه كما لا يجوز تعدد الاسكان لذات واحدة
 لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يسع تجزئة الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجزئة الوجوب السابق لها اجاب عنه المصنف
 الصاهر للتحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط التصاقه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
 بشرط التصاقه بعيني الموضوع المقيد به فكذلك الشرط وتبعه صاحب اللاحق بالبين وروده الحق الدواني بان معرض الوجوب
 اللاحق هو معرض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عن الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
 ان كان عارضاً للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معرض الوجوب اللاحق هو معرض الوجوب السابق وان
 كان معرضاً فاما الممكن في زمان قيد المحمول فمقتضى نفسه ليس ضرورياً في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
 هذا التقدير ومصدره من الاسكان والوجوب اللاحق واحد مسبب للذات لا محسب للحيثيات وصاحب اللاحق بالبين بهذا الجواب
 في تقريره الجواب غاية الاسهاب قال عرضاً على هذا الحق ان قيد المحمول اذ لم يكن مشروطاً لا محاشيتين كان الوجوب
 واعتبره راجعاً بالقياس الى ذات الممكن وجده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فوجب حينئذ انما استناده
 الى العلة فخرج الوجوب اللاحق وجوباً سابقاً وايضاً بشرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب مستلماً به وما شئت
 نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن يستحيل ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه معي فلا يكون المحمول
 علة لوجوب نفسه للموضوع والية كيف يمكن ان يكون مشروط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع
 وحده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطاً ولا المحمول مشروطاً بل هما مطلقان لا بشرط فحينئذ لا يشرط الذي
 معي انه علة فان جعل الشرط قيداً للوجوب لا محاشيتين قيل قد يجعل حيثية تقيدية للماضي وان لم يجعل قيداً للمعرض هو الغرض
 انما يحصى من ان يجعل قيداً لا لم يحصل به مناد الوجوب اللاحق انتهى انت تعلم ان الممكن المعلول ضروري لتقرره والوجود متقرر وهو متقرر
 بالوجوب وجب عليه ليس الوجوب بالوجوب السابق لان هذا الوجوب هو المصدق بضرورية على ما سبق الوجوب السابق ليس سابقاً لها

على ما سبق وعلى ما عرفت به في القائل فيما قلنا عنه سابقا وظاهرا في هذا الوجوب ليس الا بالنظر الى استناد الممكن الى العلة فتوقف وجوب
حينئذ لما استندنا الى العلة فيسرج الوجوب اللائق وجوبا سابقا في غاية استوطانهم في الوجوب غير الوجوب اللائق الغير
اذا الوجوب اللائق هو الوجوب بشرط المحمول وفي الوجوب ليس كذلك قد ظهر بما ذكرنا ان الممكن ثلثة وجبات الاول الوجوب السابق
وهو من شمول الجاهل المستقل بان شرطه من صفات الممكن يقال المتعلق الثاني الوجوب بالغير وهو كما ذكرنا ان الشرط المستفاد
من الجاهل الثالث الوجوب اللائق وهو الوجوب بشرط المحمول ولا اشكال بتعدد الوجوبين السابق واللائق اذ الوجوب السابق متحقق
متفانيا للوجوب اللائق والاشتراك بينهما بمجرد اللفظ فلا ضير في ان يكون شيئا واحدا وجوبا متفانيا معنى وان اشتركا في الحكم
بل قد حققنا ان مشارا لشرع الوجوب السابق هو العلة الثالثة والمقصود بالوجوب اللائق هو المعلول فليس هناك شيئا واحدا
وجوبا وانما الاشكال بتعدد الوجوبين الوجوب بالغير والوجوب اللائق في الممكن لان كلا الوجوبين عبارة عن تماكلا للوجود فالوجوب
بالغير هو تماكلا للوجود المستفاد من الجاهل الوجوب اللائق هو تماكلا للوجود من جهة اذ شرط المحمول الذي هو الوجود ولا اشكال منفع
بان تعدد الوجوبين انما يتحقق في ولا ضير فيه وانما ان التصف بالوجوب اللائق بل هو ذات الممكن وعدا او الممكن المتعدي لبقية
المحمول فالحق ان التصف بالمحمول في التقيدية الحكم فيها بالضرورة ثبتت بالمحمول للموضوع بشرط الوصف كافى قولنا كل انسان
متحرك الاصلح بالضرورة مادام كتاباى بشرط كونه كتابا هو نفس ذات الموضوع ولكن بشرط التصايف بالوصف فان متحرك الاصلح
بالضرورة هو نفس الانسان بشرط كونه كتابا لا يجمع الانسان والكتاب فان اراد يكون معروض الوجوب اللائق في قولنا زيد موجود
بالضرورة بشرط كونه موجودا استلزام الموضوع التقيدية الوجودية هو الموضوع من حيث انه معروض للوجود وان يكون الوجود جزرا
من معروض الوجوب فالحق مع الصدور الشيئ لى وان اراد بان الوجود الذي هو المحمول فيما نحن فيه جزرا من معروض الوجوب
اللائق فلا يخفى بطلانه وقد سبق بعدد قائلين في ذلك الباب تركنا ما خوف الاغتاب قوله ولا اقتناعا بما الاسم ففان الواجب بالذات
سواء قيل بان فاعل مختار ان شاء فصل ان شاء لم يفعل فهو اذا اراد شيئا فوجد ذلك الشيء يخرج ويحبب بارادته او قيل بان فاعل
بالاجاب كما يتوجه انفسا مستقلة قوله كل ما هو جبر ذات الجواز مستدل خاتم الحكماء المتحققين قد سئل على ذلك المطلوب بان عدم
قدرة الممكن على الاجاب ضرورى فانه لا يجوز ان يحتمل من يكون كذا على مولاه شيئا وان يكون له قدرة على الاجاب ثم اعترض
على البيان الذى ذكره الشارح بان فاعل على الاشتهار الى الواجب لائقى ان الواجب جاعل بغيره ابتداء او المطلوب
قد اودون ذلك وقد لا اعترض حتى لان فاعله في متعلق جميع انحاء عدم المعلول هو ان يكون المعلول مستندا الى الواجب
قائلا اما بلا واسطة او بواسطة الاخير من ان يكون المعلول مستندا اليه تعالى بلا واسطة لكن لا يخفى ان ذلك اعترض من اراد على
استنداله ايضا فانه ان اراد بعدم قدرة الممكن على الاجاب وعدم قدرته على نظر الى ذاته فليس له ضرورة ان يكون لا يلزم منه ان يكون

كل ممكن مستلزم له تعالى بلا واسطة لجزان يكون الممكن ملة لكن آخر كل نفس ذاته بل من حيث انه مستلزم الى الواجب
 ومستلزم الى مستلزم الى الواجب ولا بد منى في الاحتمال من بيان وان اراد عدم قدرته على الابداء مطلقا سوار كانت من حيث
 ذاته اوس حيث استلزمه الى الواجب فكونه ضروريا لم فاذا ذكرنا الشايع وما استدلل به العلل المتحق سبحانه في الدلالة على
 الابداء الى الواجب عدم الدلالة على مستلزم كل ممكن اليه سبحانه ابتداء **قوله** فانه قد قلنا في كل شيء من الكليات والخبريات لما كان
 لفظ الكليات والخبريات في كلامهم المعجمين محليين باللام والمحل باللام من انفاذ العموم المفيدة للاستغراق كان محتمل
 كلامه ان الله جاعل كل شيء من الكليات والخبريات وقوله فانه قد قلنا كل شيء اقتباس لطيف اتى به لبيان لقانون الحكمه وشيوع
 ومساندة ما قبله من قواني القرآن والبرهان وقانون قواعد الدين والملة وقواني البراهين والادوية على ان الصدق
 كل شيء وقد قلنا بل المحكمون والافلاطون على ذلك ولم يخالف في ذلك الا المتكلمين في افعال العباد وطلعا والشيعة في الشهور
 والصادق عليهم والعامة من متبعي الغراب والذين الذباب وصرير الباب عند ذى الاله باب بعد نزول النفس الصريح في الكتاب فحصل
 في اتمامه منى الى الابد والاسباب واصدا الملهم حتى والاسباب **قوله** بل الاعتقاد في الوجود واذ الوجود نفس مبرورة الذات ومطابقة نفس
 الماضية بقرينة بقرينة انتم انا الذي بونش المبهمة فالاعتقاد في الوجود هو الاعتقاد بحسب نفس الحقيقة فان الوجود وكما عرفت
 نفس المبهمة كما عرفت والاعتقاد في الكليات هو الاعتقاد بحسب المحكي عنه واما الاعتراعات عبارة عن عبارة مناسباتها وبينها يظهر ان
 الاسكان كيفية نفس الماضية اولاد الذات والوجود المنتزعة عنها ونسبة الوجود اليها بناء بالعرض **قوله** الا ان الطائفة المسلمة يعني
 ان الكليات والخبريات سواسية في ان مبدءها وانها متساوية تعالى انها الفرق بينهما بان الكليات متقدمة في النشوء
 قبول الوجود على الخبريات لكون الخبريات مرتبة بتوابع الاسكانات الاستعدادية بخلاف الكليات **قوله** فان جعل الخبرية في مرتبة
 فيما سبق ان الشخص ليس امره من انما الى الماضية بل يستخرج عن نفس المبهمة بلا انفصال امر اليها انما تقررت شخصت فيها كل
 واحد وجعل احد نفس الماضية كخبريات حيث انها شخصت شخص ومن حيث حقيقة المطلقة طبيعة كلية وما ورد بعض الشايع
 على تعلق اكل بالكل من ان كان مجزأ لانا ان لا تشخص تشخص اصلا فيلزم وجود المبهمة المجردة او تشخص لها ان تشخص تشخص
 خاص فيلزم استخراج بلا مخرج اذ نسبة جميع الشخصات الى المبهمة الكلية على السواء وتشخص جميع الشخصات المكنة فيلزم وجود
 افراد الغير المتساوية وهذا يظهر من الطللان في غاية السهولة فان الماضية انها تشخص نفس النقر الصادق من اجمال فخرج
 احد النقرات فانها من مقدار اجمال غير مجزئة لان مقدار نفس الطبيعة المطلقة بما هي كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع النقرات
 او تشخصات وان كانت على السواء كنسبة اجمال المراد لفاعل الخيارات اليها ليست على السواء فان الوجود مجزئ بعض النقرات
 واما عند الفلاسفة العالمين بان اجمال على غير مجزئة فاعل بالارباب فالجميع لاعد الشخصات عند عدم ابدال مستلزم القريب

المادة او الاحوال المستفقت من خارج كافي للمادة ان النفس الممتدة في شخص واحد كما في المجرىات وسياق تفصيل
 ذلك انشأه تعالى واما ما اوردوه من هذا التعاكف على تعلق الجمل بالكل من ان هذه الاشياء يكون لازما لها جمل الكليات لازم
 للمادية ولازم للمادية اسرها اعتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الفناء فسادا وظاهرا فان هذه الاشياء انما يكون لها
 الوجود بمعنى انها متضمنة لانها ممتدة في وجودها فيكون وجودها العلول بدون وجود المادة محال لا يعني انها من احوال الاشياء
 المستفقتة من الافعال عنه كما هو معنى لوازم المادية المتكلم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر من ان تلك الوجودات لا يتخطى قوله لكن المبدأ
 المرسلة المبدأ والمرسلات والكانت لا توجد الا بالوجود الاشخاص لكن الشخص باقرض مرسوم الوجود باقادة خاصة واستعداد مخصوص
 وغير خاص من سلبه واسباب وشروط خاصة والطبيعة المرسلة غير مرسلة الوجود بتلك الاسرار والكانت لا يوجد لها من مادة مطلقة
 استعدادا مطلقا فلا يفرقها بما يوزن مرسوم الوجود بنقطة خاصة متكونة من صلب ابي في رحم أمه وانها لها علة خاصة ومقتضى
 خاصة ولها عظام مخصوصة وبنية مخصوصة والطبيعة الانسانية غير مرسلة الوجود في سلبها نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة
 ومطلق استعدادا كما لا يخفى قوله كالزمان نفسه متغير لما لا يكون مرسوم الوجود وتوارد الاسكانات الاستعدادية قوله محله في
 الحركة العقلية السردية قوله محله هو العلم الاقصى والحد والجهات قوله بحسب الاستعداد الزماني ما بحسب وجوده والوقتي
 الذي هو غلب فيهما فاقب وتجدد بل هي بحسب قديمة الوجود في وعاءها والحد كما هو مذموب الفلاسفة قوله قبل الكثرة التي قبل
 كل زمني جزئي لا يعني ان المبدأ المرسلة موجودة بمجرد من الشخصات فان ذلك يوجب الاستحالة وظاهر من الكلام
 يدل على قدم الارزاع سوار كانت الاشخاص قديمة وهرة كما هو مذموب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو مذموب
 يرى ان الاعداد الزمانية اعدام حقيقة ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان المبدأ المرسلة غير مرسلة على الخصائص
 الشخصية بما هي كذلك سوار كانت المبدأ المرسلة قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون
 ان يكون مرسوما بالاسكان بالاستعداد لا يستلزم القدم والحق ان الفعل يقدم الانواع بتعاقب الاشخاص في الاستعداد
 الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصاوم من البدل والفعال بالانفس الطبيعة النورية من من
 ان تشخيص اصلا هو صريح الاستحالة او فروض منها هذا الفرد والخاص كونه مرسوم الوجود بخصوص المادة والاستعداد
 بحسب ان يكون حادثة زمانيا فيكون الطبيعة النورية اليه حادثة زمانية او لا وجود لها قبل هذا الفرد والخاص على هذا التقدير
 او فروضهم بما هو فيهم وهو ايضا ظاهر البطلان او لا وجود لهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاص في
 الاستعداد الزماني فيستحيل ان يكون الصاوم من البدل والفعال هو طبيعة المجرىة او فرد فيهم فجب ان يكون الصاوم من المبدأ والفعال
 شخص احد متعين وهو حادث مسبق بالمادة واستعدادا فان نوع الانسان طوط بحدوثه لا وجود له قبله على هذا التقدير

لا يمكن ان يقال ان كل جزئ من جزئيات اصل سبق جزئ آخر انما لا يمكن ان يكون في تلك الجزئيات لا متناهية جزئ
يكون صادرا عن المبدأ والفعال بان يكون المبدأ والفعال ملة قريبة لادراكه لا يكون كذلك والثاني باطل لان لم يكن شيء من تلك
الجزئيات موجودا او وجود شيء منها يتوقف على صدور شيء منها عن المبدأ والفعال واذا لم يكن شيء من الجزئيات موجودا لم يكن
الكل موجودا وعلى الاول فالاصد عن المبدأ والفعال هو اول جزئ واحد من جزئيات ذلك الكل فلا يكون جزئيات لا متناهية في
طرف الماضي وهو المطلوب والا فخر ان يقال ان سلسلة تلك الجزئيات المتتالية الى واجب الوجود فلا يكون غير متناهية
في جانب المبدأ وغير متناهية في الطرف فلا يجب وجود تلك السلسلة ولا يتبعه وجودها وانما هو اساسا اذ لا واجب الا بالاستناد
الى واجب الوجود كما مر من الشرح فلا يمكن وجود تلك السلسلة اذ لا وجود بدون الوجود فبعض الكلام في قوله المبدأ لا يتوقف
عن التمام قوله وتحرر عمل المبدأ على تحرير عمل المبدأ ان الوجود على راسي الاشياء معنى انتماني هو نفس العصوره المصدرة
وليس معنى متعلقا بالمهية ومصادقه فضلا عن ان نفس المهية لا ياتى امر عليها وعلى راسي الاشياء معنى منضم الى المهية زائد عليها
في الخارج فالمحقق في الواقع قد تم امرار المهية والامر المنضم اليها لا يرب في ان الهميات الكمية غير موجودة من دون جعل
الكل على ان يتعلق بكل هو مطابق صدق قولنا المهية موجودة اعني اهو على هذه القضية والحكم عند الاشراقين هي
نفس المهية اذ ليس الوجود امر اذ لا عليها عدم وعند الشافعيين هي المهية المنضم اليها الوجود هي صدق انصاف المهية بالوجود
كما ان الحكم عند لقولنا بهم ايض بهم المنضم اليها ليس من هو صدق انصاف بهم بالهاض فالحاصل على الراي الاول متعلق
بهم واحد فبمعنى المتعلق وعلى الراي الثاني متعلق بمرتين فبمعنى تفسيره معنا جعل المهية موجودة فهو من قبيل جعل الثوب
اسره على تقدير كون الوجود نفس العصوره المصدرة لا يمكن تعلقه بجعل بمعنى تفسيره صدق قولنا المهية موجودة لانه واحد
وعلى تقدير كون الوجود امر مستغنى الى المهية لا يمكن تعلقه بجعل بمعنى صدق ذلك القول لان مصداقه على هذا التقدير
منضم ونفسه ايه فليس امرا واحدا على تعلقه بجعل البسيط فبذلك النزاع فرغ على النزاع في كون الوجود منه مستغنى او
امرا متزاعيا عن نفس المهية والماكله الشارح في تحرير عمل النزاع مواثقا لما في الاقاييس فهو صرف من الخط لان الانصاف
من حيث هو غير مستقل بالمفهوم والواقع بين حاشية انما تقتضي في خصوص العلم بالذات في مرة امكانه ولا تحقق في
الواقع مع غل الخلف عن خصوص العلم بالذات في كونه معنى غير مستقل فلا يجوز ذو خطرة الثانية ان يكون هو اثره بجعل بالذات
الاشل صاحب الاقاييس البين ولا يباكر باب الابواب البينين الذباب فخطا فخطا انه قد وقع في بعض عبرت القوم
ان اثره بجعل على راسي الاشياء معناه المهية التركيبية فبمعنى صاحب الاقاييس البين ان مرادهم معناه المهية التركيبية المفهوم
والغير مستقل الا على الاتصاف وهو ترجم عليه بل لا يرب بمفاد المهية التركيبية مصداقا وليس غير متعلق بالمفهوم كما

صور لبعض اشياء قد اتفق صاحب الاتفاق المبين في ان المراد بعبارة الهيئة التركيبية المعنى الرابعي الغير المستقل بالمفهومية لكنه
 استثنى رايه لاتفق المعنى الرابعي الا في خصوص كماله الذين في مرتبة الحكاية ظاهريان كمن هو اثر المفضل فاضطر الى
 القول بوجود المعنى الرابعي في الواقع فقال المعنى الرابعي بالية نحو ايسية في الخارج وان كان ذلك النحو مغاير للنحو ايسية
 الهيئات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرابعي باعتبار خصوص وجوده الذاتي حكائية ونسبة حاكية ومن قطع النظر عنه
 مقدار الهيئة التركيبية وكل من عنه فان ايسية المعنى الاعتباري لا ينحصر في الوجود الذاتي ووجوده باعتبار نشأته واستمراره كما هو
 المشهور قال الفرق بينه وبين نحو ايسية الهيئات الاستقلالية ما يدرك العقل بديهته وان اتفق اللسان به وذلك النحوس ايسية
 لا يوجب الجوهريه والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر عرض انتهى ونحو ايجوت في الغابر بين واضمحركه للناظرين اما اولاً
 فلان المعنى الرابعي غير مستقل بالمفهومية لا يمكن ان يلاحظ الذين يستقلوا اضماراً عن ان يستلج الوجود في الخارج فمجرد
 وجود المعنى الرابعي يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرابعي والاماناً فلان تجزئته وجوداً واستمراريات في الخارج يدل على
 مغايرته عن معنى الانتماء لانه لو كان المعنى الانتماء في الخارج وجوداً لكان ذلك الوجود ادا عين وجوداً المنشأ فلان لا وجه
 للانتماء حقيقة اذ يستعمل ان يكون نشأ الانتماء موجوداً بالعرض بتبعية وجود الانتماء ولا يمكن ان يوجد الانتماء
 ونشأ الانتماء كلاهما بوجود حقيقة الوجود يختلف باختلاف المعاني التي تبين ان يوجد نشأ الانتماء بالذات الانتماء بالعرض فعلياً في
 يفسر وجود الانتماء في الوجود الذاتي ووجوده باعتبار نشأته كما هو المشهور على خلاف ما توهمه ما في وجود المنشأ فيكون المنشأ وجوداً
 الانتماء في وجوده يكون هذا المعنى موجوداً في الخارج وجوداً فيكون منه منقسمه واما اننا قلنا ان المعنى الانتماء في الخارج هو المعنى
 الخارج مغاير لوجود الهيئته ووجوده الوجود وجوداً في الخارج وكذا اختلص الوجودات الموجودة في الخارج وكذا يلزم استمراره
 سائر الامور المتكررة المنع كاللزم وغيره واما باعتبار فلان لو كان النسبة وجوداً في الخارج فلا يخلو اما ان يكون وجوداً في احد
 طرفيها او موجوداً بنفسها لا في محل والثاني يستلزم كون النسبة جوهراً قائماً بنفسه وهو قاش وطى الاول يكون الطرف
 الذي وجد فيه النسبة مقصداً بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام قديم وجوه
 النسب الغير المتجانسة في الخارج واما ما قلنا ان النسبة المحلية الصادقة بين امرين لا العقل الا ان كان بينهما اتحاد في الواقع
 وتمايز في الذات فيحقق اصل وذلك ظاهر فلو كان النسبة وجوداً في الواقع لم يكن الاتحاد بينهما في الواقع ضرورة ان وجود
 النسبة في الواقع يستلزم تمايز الميزين في الواقع اذ لا يتصور وجود النسبة في واحد من الطرفين واما ما قلنا ان لو كان الامر
 كما توهم ان تمايز الشيء نفسه في الواقع فان النسبة اتحدت في المحل الاولى متحدة على هذا التقدير في الواقع وتحققها في
 الواقع يستلزم تمايز المنتسبين في الواقع فيلزم تمايز الشيء ونفسه في الواقع واما ما قلنا ان النسب والمعاني الانتمائية

وكانت موجودة في الخارج لزم اما قدم الكمالات الغير المتناهية او كون الواجب تعالى مستعد لحدوث الحوادث فيه بجماع بيان
 اللزوم ان لو تعالى نسبة خاصته وارتباطا خلاصا بكل شيء من الكمالات والكمالات لا تنافيها اذ العالم ابدى بالاتفاق فلو
 كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الكمالات الغير المتناهية موجودة في الخارج في ذاء تعالى كانت
 اما قد بينه فيلزم قدم الكمالات الغير المتناهية اعني تلك الارتباطات الموجودة في الخارج او عاودته وكل وصف حادث في
 الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد لحدوث الحوادث فيه واللازمان الباطلان واما ثلث ظلاله فكل من
 المعاني الاخرعية وجوده في الخارج غير متناهي بل لزم اتصال كل ممكن بعقبات غير متناهية موجودة في الخارج ضرورة
 ان لكل ممكن مع كل ما بعده من الاشياء لا تنافي نسبة خاصة واقبالها المتغيرة فهو متصف بغيريات غير متناهية موجودة في
 الواقع واللازم بجبي البطلان واما تساعا فلان بعض المعاني الاخرعية عدييات فلا مجال للقول بوجوده في الخارج مع
 ان الدليل الذي ذكره على وجود الاخرعيات في الخارج على تقدير تامة تنقضي القول بوجوده بعديات الية في الخارج واما
 عاشر ظلاله على تقدير تامة يلزم الكثير في مرتبة الذات اللاحقة للذات اللاحقة في مرتبة نفسها لانه لا يمتنع
 سلب صفات النفس فلا بد على ما ان تحقق في تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات متغيرة بوجود ذاتها المستقلة
 اما حادي عشر ظلاله لو كان الامر كما زعم ان يتبع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية تتحقق في مرتبة
 الذات اللاحقة بوجودات متغيرة لوجود الذات على هذا التقدير فهي اما دابة الوجود وهو صريح البطلان او يمكنه عليها عليه
 الذات الواحدة لانه فيلزم صدور العلولات الكثير على العلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدى واما ثاني عشر فلان
 برهته لا يقتل مشادة بانه لا يمكن وجود النسبة بدون وجود المتسبين فلا بد لوجود النسب السلبية في الواقع من تحقق طوعها
 في الواقع مع ان طرفها قد ذكر ان معدومين عدما صفاتي الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك الهاري
 ليس به موجود وقد يكون احد طرفيها معدوما ومحصنا واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء الكمالية الغير المتناهية في
 الجسم المتصل بها اخرعية واقعية فهي موجودات بوجودات متساوية على رايه فيلزم المقاسمة المتغيرة واما رابع عشر فلان
 ذلك الفهم الالهي لا يوجب البهيرة والعرضية كما ان العدم ليس به موجود عرضي لاسيما اذا الوجود اما محلول في موضوع
 او قيام لاني موضع فكل موجود يمكن لا يتخلو عن البهيرة والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ البهيرة والعرض على بعض
 الموجودات الكلمة فلا مشادة فيه لكن لا كلام لنا مع اصطلح من هذه نفسه وانما ذهب الى ان النسب والمعاني الاخرعية لو كانت
 موجودة في الخارج كانت في الخارج اما مجردا او اعراضا بالمعنى الاصطلاح عند القوم واما معنى البهيرة والعرضية عن العدم
 فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم في حرف لا شيء يعبر عنه بالشيء واما على ما توهم من وجود العدم في الخارج اجميد

من الشك كونه جبراً او عرضاً على سبيل التعارض وان كان يجب ان لا يطلق عليه لفظ الجبر والعرض من عدم ظوه على
 تقدير وجوده عنها بالمعنى المتعارف فليقتل كنه الكلام ولا مشقة في الاصطلاح والاقول والفرق بينه وبين ثوابية التبيين
 الا استقلاله عما يكره اقتل به بغيره فما يقتضي بالجب فان ما يكره يقتل به بغيره وان نسب والاشترائك ليس لهما جبر
 وراز وجوده مناشيها في الخارج للان لها وجود في الخارج متاخر لوجودها بالهيات الاستقلالية فان ذلك انما يكره عقلاً
 الذي هو وجهه والما فاس عشر فلان ما قبحه من وجوده لصفات الهية بالوجود بالمعنى الراجح في الخارج غير صحيح في الواقع
 والاضداد لا شرعية ولا عند الشائنة ولا عند الفاعل نفسه بما الاول فاعلمت وانما الثاني والثالث فثمة لا يوجد في كلام احد
 من الاشراقية والمثالية من هذا الوجه من ولا اثره في الرابع فلان في الفاعل في سبب ان الوجود عين الماهيات كما يوجد
 اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدري مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما قبحه يكون لوجوده المصدري
 موجد ما يقتضي في الخارج وجود متاخر لوجود الماهية فلا يكون الهية مصداقاً لكالاشيى وبالمجمل فثمة لا يرى اكثر من ان يقتضي
 والذي اودع في هذا الوجه شبهتان الاولى لما ذكره في مشعره من انه لو لم يكن لا تنزاع في وجوده في الخارج لزم ارتفاعه فيقتضين
 ان الارتفاع في مقتضى ان اشتراعيين كالوجود والعدم وند ما شبهة في غاية السقوط فان الاستحالة بان ارتفاعه فيقتضين
 بمعنى ان لا يكون واحد منها ساطعاً لما في عقله لا يكون في الواقع ويرفعها في الواقع فيقتضين وجود الوجود في الخارج عدم
 وجوده في الخارج لادوار عدم في معنى يلزم من عدم وجوده عدمه فيقتضين عدم وجود الوجود في ارتفاعه فيقتضين وجوده ولو كان
 معنى ارتفاعه فيقتضين ما ذكره من ان لا يوجد الارتفاع فيقتضين بنفسها في الخارج لزم على القول بالارتفاع فيقتضين او القول بالارتفاع
 بيان بالظهور انما ان ارتفاعه وجوده في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه في الواقع فليزى القول بالارتفاع
 فيقتضين بالمعنى الذي اوردته على الاول اما ان يكون العدم موجداً فثمة لا يقتضين العدم وانما جبراً وهو في نفسه لا يكون
 موجداً فثمة لا يقتضين ذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات العدم او ذات متاخر لها وانما في صريح البطلان اذ لا معنى
 لقيام عدمه في مبدءه مثلاً والالكان المعدم هو غير الارتفاع لا المصنف بالعدم على تقديره هو ما قام به العدم في الخارج فيقتضين
 الالكان وانما قام به العدم ذات العدم فيقتضين ان يكون ذات العدم الذي قام به العدم الذي هو على تقديره صفة
 موجودة في الخارج فوجوده في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج باليس بشي في الخارج اصلاً فليعلم ان يكون تلك
 الذات موجودة في الخارج عين هي موجودة في الخارج فيقتضين ثم نقول لو كان للعدم وجوده في الخارج لزم عدم الكائنات
 على فرض عدمها واللام باطل ببيان الملازمة انه لو كان العالم حادثاً تحقق في الخارج اعدام الاشياء التي هي في العالم
 والتالي باطل فثمة مثلاً والملازمة نظراً لثمة وانما البطلان الثاني فلان الالعدم الموجودة في الخارج اما كانت نفسها تكون

تلك الاعداد ما جاز به نفس او قائمه بغيرها وهي الحركات التي تلك الاعداد لها تكون موجودة على تقدير فرض وجود
 اعدادها فيعلم ان تكون قديته على تقدير حدوثها بل نقول لو فرض حدوث العالم اى ما سوى الله منزه قدم على ذلك التقدير لان
 ان فرض حدوثه كان الاعداد ما في العالم اى ما سوى الله موجوده في الخارج قبل ذلك الاعداد ما في ما سوى الله موجوده ما سوى
 قبل وجود ما سوى الله واليه يرد على تقدير وجود الاعداد في الخارج ان لا يكون الاعداد نفسا للوجود لان الاعداد على ذلك التقدير
 موجوده متنازعه بنفسها عما عداها ونقيض الوجود ورفعه لا وجود ذات اخرى وهو ظاهر واليه يرد على ما توهمه اجتماع النقيضين لان عدم
 العدم نهى عن مخالفيه الوجود ولا يرب في ان نهى عن عدم العدم انترضى فيه وجوده على ذلك التقدير في الخارج وهو فرد للعدم المطلق
 قائم المطلق موجود بين وجوده والعدم مع العدم الوجود المطلق ولا يرد على ذلك التقدير ان العدم غير موجود
 الخارج لان عدم العدم المطلق بافتراض العدم المطلق مما لا وجود له في الواقع فهو عنوان بلا مستغن فيه لا يصدق في الواقع
 على شئ فهو به ما يتشبه في الذهن فرد للعدم المطلق ولا يغير في ذلك الا ان يكره ذلك التماثل وجود عدم العدم في الخارج شبهة
 ان يثبت ما ذكره في حاشي شرح من انه يتصور ان كان ما يعلم بالضرورة انه لو فرض انتقال جميع الاذن بان تكون تلك الاحكام صادقة
 متحققة كما تعلم بالضرورة ان عدم الواجب تسليم عدم سائر الاشياء واما الاستلزام متحقق ولو فرض اختيار جميع الاشياء
 متحققة وجوده الذي اودعناه في رامت تعلم ان عدم الانتقال لان ان لا يتحقق الاستلزام المذكور متحقق متناهية في
 صريح البطلان لان تحقق نسبة فرع تحقق طرفها لا يتحقق فيه نسبة في الواقع تحقق طرفها في الواقع وجاهد الواجب وعدم سائر
 الاشياء ولا يمكن القول بتحقيق نهى عن الطرفين في الواقع من مصادفهما من محض وان اراد ان لا الاستلزام تحقق على تقدير
 عدم الواجب عدم سائر الاشياء وان كان في خلاف اول ما يدعى كلاس فبذلك لا يدل على تحقق ذلك الاستلزام في الواقع كما هو مدعى على تقدير
 الحال به تقدير عدم الواجب ولا كلام في الوجود التقديرى واليه لا نعلم ان لا الاستلزام متحقق على ذلك التقدير اوله ولا خلافه تقدير محال
 فيميزان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وان كانا فلا يدل على تقدير عدم جميع الاشياء لا يتحقق ذلك الاستلزام لانه لا يلزم من جملته الاشياء
 وان اراد تحقق الاستلزام ان لا يتحقق حكمه لانه لو فرض عدم الواجب لكان لازم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فيعلم كل من
 شأنه ان لا يستلزم الوجود في الخارج لا يكتفى في صدق ذلك تحقق مصادفها ويكون الواجب سبحانه عليه سائر الاشياء بل
 تحقق ذات الواجب التي هي عليه سائر الاشياء لا يتحقق الاشياء التي هي معلولة لذاته تعالى وبالحكمة تكلفنا في ذلك المقام لا يستعمل
 فيعلم ان يتكلم عليه كنهنا الكلام في الباطن لا يفهم من ان افضل والعدم من ان نزل قوله الوجود والاتصاف اثر
 بالعرض فان الوجود عند نفس صيرورة ذات وصدق نفس المبهمة من حيث هي بل لا يذودا وطيبا والوجود والاتصاف بحكاية جمل
 الحكاية في الواقع جعل مصادفها في الحكاية تقر في الواقع وارتقصر مصادفها بان جعل احد وتقرر واحد جعل نفس المبهمة تقر

[illegible]

بغير المشقة والسير في الظن في خفاة الحق وغيبته فنقول ان كان تلك الذات الوجودية مجردة بالذات فيكون كذا لا يجعل المثلثا ويكون
 بهيكل من البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجردا ان صدق مجردا بمجرى بسيط ومصدرة لغير نفس البية وهي صدق عليها على نفسها على
 فلا معنى لغير كون محل الذات على نفسها على الذاتيات عليها بمجرى البسيط المتعلق بنفس الماهية مع القول بكون صدق
 محل الذات على نفسها على الذاتيات عليها في نفس الماهية وكون نفس الماهية مجردة بالذات لا يجعل البسيط ولا معنى لكون
 كمال مجردا الا ان صدقة مجردا وما ذكرنا ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الا بتخلي عن ان يكون لها ذاتيات ان
 ارد بان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون صدق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا الوصف نفس الماهية فقد لاحظ
 صدق الذاتيات فسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى صدق الوجود اليه لان نفس الماهية هي صدق الوجود فظهر
 الى الماهية هو النظر الى صدق الوجود وان اردوا بان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات اي مفهوماتها الانشائية التي
 شهابان انه من ذلك كمال هو الذي لا مفهوماتها الانشائية موقوف على انتزاع الذهن تلك المفهومات من نفس الذات كما ان لها
 مفهوم الوجود الانشائي موقوف على انتزاع الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى الماهية هو النظر الى تلك المفهومات
 الانشائية كما ان النظر الى الماهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الانشائي محلا كما في ذاتها عين محل الذات على نفسها و
 محل الذاتيات عليها وبين محل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجرد اصله وان في مجردا للعين كمال البسيط واما قوله
 الانسان انسان لوجود ان فيه ان صدق قولنا الانسان موجودا ايضا لا يحتاج الى كمال من جهة الخطا وان اخرج الى الخطا فقرر
 الموضوع فاليه عينا فانها تقرر ذات الموضوع لا الصدور من العللة بل التقرر فقط حتى لو امكن التعريف فيه لمعنى في صدق الوجود
 فان التعريف عبارة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها هو صدق الوجود في الكلام لا يصلح فارقا بين صدق محل الذات
 والذاتيات على نفس الذات وبين صدق محل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخطا
 فان ذلك جاري في الخطا بالوجود ايضا وما ذكرنا ان توقف صدق خصوص كمال الخ فظهر جاري في الوجود ايضا فان توقف صدق
 محل الوجود على نفس الذات على محل الماهية انما هو من جهة عدم تقرر الماهية الاسكانية بنفسها وطلق كون الربط ايجابا بالذات
 من جهة خصوص الخطا وخصوصيته حاشيتي كمال واما قوله فلا ينتج الا في غير ذلك وهي لان صدق محل الذات على نفسها وخطاها
 بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد من محدث فكيف لا يحتاج الى كمال اصله فان حدوث حادث من دون كمال اصله لا يجعل
 بالعرض هو نفس محل الذات ولا يجعل مستأنف وارجل الذات لا يتردد الا ما اوفى القدره فقد تحقق انه كان خطا الذات
 بالوجود بمجرى بعين محل الذات كذا لك خطا الذات بنفسها بذاتياتها بمجرى بعين محل الذات لما فرق وجودا من وجوده القدره
 جلالة الملك والدين بالذات في طيب منه مضجعه وبر وجهه وذا القائل قد شد عليه الكبر وقدى اقصى من كل تشنج والازمار وها هو

كجمل تعلق اولاً بنفس الماهية فالمراد بان الجمل لا يتعلق لولا كون الماهية هي الموصوفات ذاتها بل لا غنى لتعلق اولاً بالماهية نفسها اما
 بما هي هي كما هو ذنب لاشرقية العالمين بأجمل البسيط اوس حيث غلبها بالوجود كما هو رأى الشائبة العالمين بأجمل الكون
 لان كجمل تعلق اولاً بالماهية بما هي هي حتى يكون الافتصاص بذنب لاشرقية وتوضيحاً عن كلف وطمأنان هذا القول يدل على
 ما فيه فالحق انما في هذه العبارة الدلالة على الجمل البسيط لذاته الى ذنب لاشرقية واعتباره القول بالجمل البسيط ولا يلزم
 من ذلك توقف اصل الجواب على القول بأجمل البسيط فان اصل الجواب بخلاف الذات بتبناها او ذاتياتها لا يتعلق الى الجمل
 متانف واصل الماهية وما يجمع سوا كان جمل الماهية عبارة عن الجمل البسيط او عن جملها موجودة وما هو من ان مسلكاً في
 والاشرقية ما حاول ترميزه لتوضيح كلفه فبحر بارئته وانما قد يجهل حقيقة الحق قد سرور وكذا فوايد بيون الى ما ذنب الزيادة التام
 كما هو من جمل سبيل حارفي الا وادار من غير بل قد يبين الرشد من اني واثار من ذلك الغلبة على يديها وادعوى كلفه
 وعلل اسمه ثم قال هذا التام اما الاصح الذي هو الوجود فنصدق الجمل في نفس مبهمة الموضوع المتقرة من غير اعتقاد امر ما معها
 اصلاً كما يكون في سائر العوارض من لوازم الماهية واللواحق المتقدمة كمن لا بما هي هي نفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير
 في غيرها بل من حيث انها صادرة بنفس اقتراضاً من الجمل فالناظر بالذات بهما حقيقة مبهمة الصدور والجمل البسيط فاذن
 ما جمل ان يظهر كمال الماهية ما لم يتقدم من الجمل بل كمال عليها شي صلاً فاذ اصدت صدق انها بما هي او ما هو ذاتي لهما من
 لاس مبهمة هي صدرت بل حين اصدت على مجرى المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبارها كلف من حيث هي صدرت اي بما
 تلك الماهية لا الحاط بها من حيث هي نفسها كمن حين اصدت فلذلك لم يكن شيء من الكمالات الجوهرية يطلق بل انما يصح ان يقال
 هو نفسه وهو بعض ذاتيات معين الجبروتية ويقال هو موجود ثابت باعتبار الجبروتية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس واكثر مني فضلاً
 عن ان يكون له ردوى لانه قد عرفت بان صدق الوجود بنفس الماهية المتقرة من غير اعتقاد امر ما معها اصلاً فلهذا كانت
 متقرة كانت مصداقاً للجمل الوجود كما انها ذات متقرة كانت مصداقاً لجمل الذاتيات من غير فرق وما هو من ان الناطق بالذات
 في جمل الوجود حقيقة مبهمة الصدور لا ينبغي شي لان مبهمة الصدور ليست واقعة في الصدق والاكالات تلك الماهية متقدمة
 نفس الماهية قبل الوجود ووجودها بغير البطلان كما سبق منا حتى خارجاً عن الصدق فليس صدق الوجود والانفس الماهية وما
 الماهية الحقيقية فهي تتحقق في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها اي ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من محدث
 على انه لا يمتنع التحقيق الماهية الحقيقية في صدق الوجود والا لان صدق الوجود هو نفس الماهية بمجمل ونفس الذات هي صدق
 الذاتيات والذات اي فصدقها اي بمجمل فلامعنى لعدم تحقق الماهية الحقيقية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان
 اراد ان مبهمة الصدور في جمل الوجود حقيقة لما فيه تجل ان محل الذاتيات او لما انتشر الذاتيات في صدق قد سبق ان محل

العر جو علی اشئی قدامتیان الی الخا لمیشیة التعلیل وعلی اشئی علی نفسه قدیمتاج الی الخا لیا اذ کان مقینه المحول الموضع نظریة وقد
 سبق ذلک بیان متونی بنواقدنا لفظنا الکلام فی ذلک المقام انما لا لاوهم واحد ولی التوفیق والایهام **قولہ** علی القول الثانی
 ہوا لافصاف من حیث ہو غیر مستقل بالمعنویۃ قدری الشان چنان فی التعلیل صاحب الاتق البین علی بحیث غائے قال فی الاق
 البین ان نسبتہ الی شیء صیرورۃ اولا لافصاف فی ذلک الخوس لکمل معنی لکمل المولف انما یفید من المحول للمحول الی علی لیا
 مرارۃ لملوطیۃ احد ہا بالآخر علی ان تیرجۃ الافصاف الی ہا بہا واندو ہا فی متعلق لکمل بالعرض من تکلیف لہ فاذ غلط
 علی الاستقلال بالافصاف من حیث انہا مایۃ ما انفعل انظر من الطرفين الا بالعرض وانصر متعلق لکمل المولف وعاو
 الکمل بان نوہ البیۃ علی کثرت فی نفسہا الی جاعل تعضیبا المستثنی لان شان المایات الاستغناء تبحا لفظا التصوریۃ عن الجعل
 والاقتضایۃ فی الخلط بالایۃ خل فی قواعہا منوصا الی البرہان الیس قد قرح سبک ان التصور التصدیق نوعان من الایۃ
 مختلفان بسبب الخیۃ لاسبب المطلق فحقا ان التصدیق لا یتعلق الا بمقاد البیۃ الحکیم لکمل ہو ہوہو التصور متعلق کل شیء وانست
 فاما خل فی متعلق الکمل بالتبیۃ حیث ہوہو الموضع تسلیم المحول واخر التصور نفس حصول اشئی واخر التصدیق کون اشئی شانا
 وذلک الوجود المحولی والوجود الراجعی نوعان قبا بان بسبب متعلق و بسبب فیہی فاکمل بان شاکلا لکملین فی ذلک الاحکام ملک
 اشئی وقد ینسبک علی منادو فان الافصاف من حیث شاد لایۃ بین الخاشین انما وجودہ فی ملاحظۃ الذین ملاحظ ان یرکن متعلق
 لکمل المولف واخر الذین لکملین و سبک ان الشان لکملین ان اثر لکمل ہو المعنی المحر فی الذی لایکن ان ملاحظۃ استقلال
 من ان یحق فی الواقع والی ما ذکرنا ساجاس ان اثر لکمل یصدق علی غلط المایۃ بالوجود الذی یصدق منفعة الیہا بعد جمہا
 الخلط متعلق فی الواقع متعلق صدق الذی ہو ذلک المایۃ والوجود استحقاق فی الواقع انصرم مدحا الی الآخر کان متعلق لکمل
 قرنا لکمل سبب الشوب ہوہو صدق علی غلط الشوب بالمرور ہوہو الشوب و لمرور الوجود و بان فی الواقع انصرم مدحا الی الآخر
قولہ لافصاف لاس نوہ الخیۃ ای لافصاف من حیث انہ منہم اسمی لاس حیث انہ منہم غیر مستقل لایۃ بین الخاشین
 وقد انصرم ما ذکرہ الشان استعمل علی ما ثابت لکمل لکمل من لاس علی تقدیر القول بالکمل المولف لاجل ان الاستہار الی لکمل
 البسیط انصرم صیرورۃ اولا لافصاف و لافصاف و غیر ذلک من الخرب و وجہ الاذ فاع ان متعلق لکمل المولف ہو
 الافصاف من حیث انہ منہم غیر مستقل لایۃ بین الخاشین لاس حیث انہ منہم من المایات و لمرور لکمل مستقل و انما یلزم الاقتضایۃ
 الی لکمل البسیط لو کان مستقلا ہو الافصاف من حیث انہ منہم غیر مستقل و ما یتبع من المایات و لیس كذلك بل متعلق لکمل ہو
 الافصاف من حیث انہ لایۃ بین الطرفين کا ان نسبتہ فی تعضیبا انما متعلق بہا التصدیق من حیث ہی لایۃ بین الطرفين لکمل
 الیہا بالذات لہا ما لا شایع سواھا لیا فی الاق البین قد عرفت منادو والی ان حاصل الخلاف بین الطرفين ہوان اثر لکمل

على تقدير الجعل البسيط بر نفس المهيبة والوجود من غير اعتبارها على تقدير الجعل الموات بر صدق فاعلم المهيبة بالوجود انفس المهيبة
ولا نفس غير المهيبة الا تصانف به انه هيبة من المهيبات فلا وجه لانتفاء كجمل مرت الى جعل هيبة قوله قد تبدل عليه قد تقتضي
فان تحت البحث ان الاختلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل الموات في جعل الموات على اعتبار ان الوجود على نفس الصيغة المستمرة
او بر صدق منقضية الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صدق منقضية ولا القول بالجعل الموات على
القول بكون الوجود مستمرا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيغة المستمرة يكون صدق صدق الا تصانف بنفس الماهية بل
زيادة على ما هو من دون انفسها معنى الماهية معنى فاعلم ان التزاعيات ومجملتها في الواقع بر نفس شيئا بها ومجملتها في الواقع فيكون
معنى مجملتها الوجود ومجملتها كون المهيبة موجودة كون مصداقها مجملها لا صدقها على تقدير نفس المهيبة بل امرها عليها فيكون
الجعل نفس المهيبة واذ الوجود غير متحقق في الواقع تحقيق متغير متحقق فشا التزاع فلا يمكن ان تربط الجعل بين المهيبة وبين الوجود وانه
في الواقع وانه لا يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجه الوجود ووجه الوجود بوجه الوجود حتى يتحقق الخطأ
في الواقع مع توسط الجعل الموات بينهما على تقدير كون الوجود منقضية الى المهيبة لا يكون صدق الوجود وصدق الا تصانف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على ذلك ان يثبت القول بالجعل البسيط واذ قد جتسنا سابقا ان الوجود ليس صدق منقضية الى الماهية ثبت كجمل
البسيط وعلل القول بالجعل الموات المبني على كون الوجود صدق منقضية الى المهيبة وايضا لما كان صدق الوجود في نفس الماهية
بل انفسها امرها ليس يمكن تعلق الجعل بين الماهية والوجود واذ غيرت الوجود لصدقه ضروري فاذا لم يمس اثر الجعل الا صدق الوجود
الذي بر نفس الماهية لا تصانف المهيبة بالوجود بل جعل الجعل الموات انما تصور بين الماهية وبين امرها الزائدة عليها كانه
الماهية وبين امرها صدق لا تنسبها فان ذلك يعني ان تعلق الجعل بين امرها ونفسه استدلال الشيخ القائل على حقيقة الجعل
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يمكن من الفاعل بالانفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يتبدل
شيئا زاد امرها فكان هو الوجود ولا الى نهاية وقد صرح الناطقون بان غرض ان الوجود اعتبارا عقليا ليس بر جزماني
اخر غير ذلك بل هو الجعل لا الجعل بكونه لا يكون امرها غيرا فاعلم بان الوجود ان يكون الجعل امرها والوجود وليس له
عنه الشايع بل هو الجعل لا الماهية ولا يجب ان يكون الجعل امرها فاعلم ان لا بد من امرها لاعتبارها في فعل الشيء ونحوها وتحتا والمحت
ان هو لا يفهمه معنى كلامه فان قصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس صدق الوجود بالانفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الانفس المهيبة اذ لا يتحقق في الواقع الانفس المهيبة ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجعل بالوجود والتصانف المهيبة بالوجود
اما ان يفهمه الفاعل الوجود شيئا لا امرها على نفس الماهية التي هي فاعله لا تتزاع الوجود وعلى نفس الوجود الذي لا يربط على نفس المهيبة في
الواقع او لا يفهمه شيئا لا امرها على الثاني الوجود ولا يصح تعلق الجعل الموات به سواء كان مجملها او مجملها لا يذ المتحقق على ذلك التقدير

في الواقع هو نفس الالهية فهي اثر الجعل و يكون الوجود بعد تعلق الجعل به كما كان حال فرض عدم تعلق الجعل به فنترفع عن نفس
 الماهية وعلى الاول يكون الوجود وجودا فاعراضا وانما يكون هناك تعلق الجعل به سواء قبل كونه مجعولا او قبل كونه مجعولا لانه
 اذا كان له وجود و يكون هو صفة منفصلة كالمصور ناسن ان انحاء الجعل البسيط انما يتصور بغيره بل يكون الوجود صفة منفصلة فلا يرد عليه
 ما ورد وما قالوا من ان المجعول اليه ربما يكون متزعا على سبيل ما يجب ان يعلم ان الجعل اليه انما يصح كونه متزعا عما اذا كان
 مصداقه غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فالاصح لانه ينفي الى تحليل الجعل بين اشئ وصفه الوجود و مصداقه نفس
 الماهية فلا يصح ان يكون مجعولا اليه كما لا يصح ان يكون مجعولا لظواهرها صلب لانها البين انما هي في فهمهم واما العنصر الذي
 خففنا من كلام الشيخ المتقول اعترض عليه بان الاشتراعيات الالهية كالعينية والنجارية والاقسام بالاقبالات والقبلة
 كالنفس بالادوات العينية في الاصل الى الفاعل وكون الالهية عينية انما سناه صفة ان يترفع عنها الوجود في الالهيان و
 المشايخ تضع ان ذلك اثر فاعلة الفاعل لانفس المتشروع ولا الالهية اشتري عنها ولا نفس حقيقة صفة الاشتراع انتهى وانما تعلم
 ان هذا الكلام بلا منغري بل الفاعل بلا معنى فان الاشتراعيات انما معنى احتياجا الى الفاعل وكونها مجعولة ان مناشئ اشتريها
 محتاجة الى الجعل بمجوزة والعينية والنجارية ليس معنى احتياجا الى الفاعل ذلك ولا معنى بمجربيتها بمجربيتها مناشئها بل معنى
 احتياجا الى الفاعل انها نفسها محتاجة الى ما في نفسها او في انصافها بالوجود وكذا معنى بمجربيتها بانها نفسها اثر الجعل وان انصافها
 بالوجود واثرة بخلاف الاشتراعيات انما معنى احتياجا الى الجعل لتحقيق مناشئها في نفسها او في كونها موجودة الى الفاعل والاشتراك
 بالادوات العقلية انما تحققت بتحقق فضاء الذي هو ذات الوصف فبني احتياجا الى الفاعل هو احتياج الموصوف الى النكس
 بالادوات العينية ليس فضاءه نفس ذات الموصوف بل ذات ذات الوصف فبني احتياجا الى ذات الوصف فالوجود والادوات بالوجود
 لما كان من الاقبالات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسها اثر الجعل بل هو اثر الجعل يتحقق في الواقع لا محالة فانما يكون اثر الجعل
 مصداقه الذي هو نفس الالهية المتقررة في الالهيان بخلاف ما لو كان الوجود صفة منفصلة الى الماهية اذ لا يكون مصداقه
 الوجود والادوات نفس الماهية واذ هو اشتراعي فافرا الجعل هو نفس الالهية العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون الالهية
 عينية لانه اعتبارا محققا في الواقع انما المتقرر لفضاءه وهو نفس الالهية العينية ولا يمكن المشايخ ان يذهبوا الى كون
 هذا المعنى الاشتراعي والاعتبارا متصل اثر الجعل بل يسمونه بكونه الى ان خطا الالهية بالوجود الذي هو صفة منفصلة الى الالهية
 اثر الجعل فبهم يسمي على كون الوجود منتزعا فيحتاج الى الماهية لا كما توهم في القائل من يسمونه بكونه اثر الجعل بل ان الالهية منتزعة بالوجود و صفة
 عرفت ان اثر الجعل لم يزل لا يمكن على تقدير كون الوجود صفة منفصلة وانه في ذاته لا يتصور فيكون كذا في نفس الامر و لا في غيره
 كون الالهية موجودة نسبة و لا نسبة الى الجعل كونهما مجعولا الى اعتبارا بحددها صفا فاما نفس الماهية بلا حقيقة فهي المجعولة

قد ثبت الجبل البسيط بلا كلفة والمأهية مع حيثية آخرهوية او انقضائية وهو باطل لان كل حيثية انتزاعية كانت او انقضائية انما هي
المأهية بعد وجودها ولا تامل من ان عرضها يتبع وجودها فلا يكون مصداقاً للوجود او وجوداً من مصداقاً لوجوده فيجب تقدمه على المصادق
في انقضائه كالمصادق في انقضائه واما موضع بعض الشراح من ان المعنى الراجح موجود بوجوده ووجوده موجود في الخارج فاستنبط في قول
سورة موجودة في الخارج واثر الجاهل فهدى البطلان بخمسة عشر اوج في فاقته البحث فلا طيفقت اليه الا ما حجاب خاتم الحكماء قدس سره
عن نه التوهم بعد تسليم وجوده ان ثبت في الاعيان من غير لاس ان حاصل الدليل هو ان معنى مجعولة النفس المأهية بالوجود ومجعولة نفساً
قولنا المأهية موجودة وكون اثره في المعين فقرر مصداقاً الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجوده والاصناف ونحوه قد
فرق بين ان يكون الانساق متحققة في الخارج وبين ان يكون الشيء متحققة بالوجود في الخارج وان كان اثره متناقضاً القول و
منافه ليس انفس المأهية ولا يصح شي آخر للمصادقية والمفادية فيكون هي المجعولة لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يراد بالادوية
كما لا يفي انتمى فهو وان كان كلاماً في غاية الثانية لكن يرد عليه انه انما يتم لو لم يكن نسبة وجوده في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة
في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذي هي حكاية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق
فعل في قولنا فقد نفس المأهية ولا يصح شي آخر للمصادقية والمفادية فيكون هي المجعولة غير مسلم ان لم يكن للوجود والنسبة الراجحة
بينه وبين المأهية وجود في الخارج فكان مثلاً انتزاعاً ومصداقاً في الواقع نفس المأهية فيكون هي المجعولة فالوجود البطلان وجود
نسبة وسائله انتزاعيات في الخارج بوجوده غير وجوده مناشية باء استدلال بعض الاوكياد من المتأخرين على حقيقة الجبل البسيط بان
المعقولة من حيث هي هي اما ان لا يتعلق بها الجبل او يتعلق بشي غيرها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستثناء الممكن من العلة وعلى
الثاني اما ان يكون المجعول بالذات نفس المعقولة فهو المطلوب اما ان يكون نفس الحقيقة مجعولة بالعرض فيلزم تقدم المأهية المتخلوطة
بالوجود على نفس المأهية من حيث هي هي والمأهية المتخلوطة بالوجود متأخرة عن الوجود والاطل من ان يكون مصداقاً لما تقدمه المأهية من
الوجود فيلزم تقدم العارض على العروض وهو باطل اورد عليه بوجه منبأ انه لا استحالة في تأخر نفس المأهية عن المأهية المتخلوطة بالخارج
في حكم الجبل فان كان آخره تأتيا في تقدم المأهية المطلقة على المتخلوطة في المحل العقل وبالمجمل فلا يضر في ان يكون المتأخر عن الشيء
باعتبار متقدم عليه باعتبار آخره منبأ انه لا يلزم على تقدير كون المأهية المتخلوطة مع الوجود متقدم على نفس المأهية تقدم الوجود على
نفس المأهية اذا ما كان التقدم لا يجب ان يكون متقدماً ومنبأ انه على تقدير الجبل الموقوف المتأخر بالذات هي مصيرة المأهية في حيثية
والوجود والمأهية متقدرا ان بالعرض فيما متأخران عن المأهية للوجود ولا استحالة في كون احد المتأخرين عن شيء متأخر عن
التأخر الآخر باعتبار آخره فلا استحالة في تأخر الوجود عن المأهية مع كون المأهية والوجود كليهما متأخرين في الجبل عن مصيرة المأهية
موجودة فلو لم يكن المأهية المتخلوطة بالوجود متأخرة عن الوجود ان لم يمتد تأخر المركب التقيدى معنى مفهوم قولنا المأهية للوجود متأخرة

سلم حكم الميت لما به متاخره عنه اذ لا تقدر له المركب انما التقدر له به ثم يحتمل نتيجه منها الوجود ويجعل قيداً يحصل مركباً تقديرياً
 وان اريد به خادوتها الميتة موجودة ومصدقها فلا ينضم ماخره عن الوجود وليس يدرس كبا عن الميتة والوجود حتى يكون متاخره عنه
 اصل عن الجزر والتقدير عن المطلق ومنها ان المختار ان الميتة من حيث هي غير مجزئة اصلاً وازالساكن عند اصحاب الجعل الموقوف
 كيفية نسبة الوجود الى الميتة فالاحتياج الى الجاعل عند من هي نسبة الوجود الى الميتة لا الميتة نفسها فلا يخير في استغناء الميتة
 عن العلقة كذا قال النظار والحق ان هذا كله غشول عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل هو ان اثر الجعل بالذات اما
 نفس الميتة بل اذ ياداه امر عليها وانضمام منفعة اليها فهو المطلوب واثره بالذات الميتة المنضم اليها الوجود بان يكون الوجود وصفه
 زائداً عليها منفعة السببي في الخارج ونفس الميتة اثرها بعرض واثره الميتة المنضم اليها الوجود ونفس الميتة ليست اثرها اصلاً
 وبنات الامتثالان الاخران باطلان اما الثاني منها فلان الميتة لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي قبل الجعل ليس شيئاً ولهذا
 يمكن سلبها ما سبباً شيئاً ما عن نفسها فلا يمكن ان يقال ان الميتة ليست مجزئة اصلاً بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل الموقوف
 لا يكتفون كونها مجزئة بعرض فانهم يقولون ان نفس الميتة اثر الجعل بالعرض والا لا مهم كون الميتة ذاتاً معيناً لعدم وهم غير
 معينين بكونها ما بالاول منها فلان الميتة من حيث هي تركا كانت اثر الجعل بالعرض وكان اثره بالذات الميتة المنضم اليها
 الوجود في المجموعية تكون متاخره عنها اذ ما بالعرض متاخرها بالذات والميتة المنضم اليها الوجود متاخره لا محالة عن الوجود وكان
 اثره المنضم اليه سبباً من اي ما اخذ مع انضمام البياض اليه متاخره عن البياض فانه متقيد بالبياض سواء كان التقيد داخلية او
 خارجة ولو تقرر ان الاصل من ان يكون الميتة المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود مدفوع معه ولو كانت الميتة المنضم اليها الوجود
 مقدمة على الوجود فاما ان يكون في مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثاني لا يكون التقدم على الوجود الميتة المنضم اليها
 الوجود بل نفس الميتة من حيث هي ذلك الكلام فيها فانها لو كانت اثر الجاعل صحيح الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول لما لم تقدم
 الوجود على الوجود فقط طرأ فيزم على ذلك التقدير ان يكون نفس الميتة في فعليتها متاخره عن انضمام الوجود اليها وصحيح البطلان
 لان انضمام شيء الى شيء كان الى اي شيء كان فخرج فعلية المنضم اليها لا معنى لانضمام الى الاشياء المحض بحكم البداهة فتسقط
 جميع الشبهات الموردة على الاستدلال بالاول فلان تلك نفس الميتة عن الميتة المحلولة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان
 يكون فعلية المنضم اليه متاخره عن انضمام المنضم اليه اصلاً وازالساكن البطلان اذ لا معنى لانضمام على ذلك التقدير الثاني فلان الميتة المحلولة
 بالوجود ولما كانت مع الوجود في الجعل بالذات ومقدمة على نفس الميتة فاما ان يكون الوجود المنضم اليها ايضاً مقدماً على نفس الميتة
 او على الثاني فيكون مقدم على نفس الميتة نفس الميتة لا الميتة المنضم اليها الوجود على الاول ثبت تقدم الوجود على نفس الميتة وانما هو المقدم
 ان يكون تقدمه انضمامه الى الجاعل المعلق بالاول فلان اثر الجعل على تقدير الجعل الموقوف بمصدق صيرورة الميتة موجودة

اخرج منها ان يكون الذات الممكنة ذات برزخية الوجود الى الهيئة الاولى الممكنة كهيئة الذات الجواب امرنا الاشارة الى ان الممكنية هي التي
 وفي بعض الشرح من ان لو سلم ان الاسكان كهيئة النسبة فيميز ان يكون الاحتياج اولاً وبالذات الماهية وثانياً بالعرض للوجود و
 الاحتياج فبذلك المعنى يقرر المبدأ بسيطاً فانه ضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاهل بالذات وهو المحتاج
 الى الجاهل بالذات هو اثر الجاهل الى الجاهل فبذلك الجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكر بعض الشرح قال يراد على اصحاب
 المبدأ بسيطاً اشكال عظيم فتمية لبيان مقدمات المقدمة الاولى ان غلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ من
 الطرفين على انه مراد للملاحظة فانه لا يخلو ان يكون واجبا وممكنا او مستغنيا او محتملا قد انقضوا على ان معنى المقدم الى المواد اثنان
 فتمية مراد لا يمكن ان يخرج منها احد من المفهومات وقا هرزن غلط الماهيات الممكنة بالوجود ليس يتبع ولا واجب فلابد ان
 يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان اسكان بالعرض وان اسكان عين اسكان نفس الماهية انهم قد صرحوا في الاسكان بالغير
 والاضحى للاتحاد الاسكاني فان قدوا للممكنين يستلزم قدوا اسكانها بالضرورة المقدمة الثانية ان الاسكان هو المخرج الى المجرى
 لا غير الاشارة ان قدوا السبب يستوجب قدوا السبب لا قطع توارس بين على سبب واحد اذا تمهيد في غفول غلط الماهية
 بالوجود حقيقة جواز ان اسكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جيل الجاهل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق جيل الجاهل
 بالذات كما يتعلق بالماهية نفسها كذلك فهو محال في المسود وثبت ما ادعاه الشاؤون وكان ذلك حقيقة مما بين المذهبين
 او يتعلق جيل بالعرض فان ارادوا الوسط في اشبهت فهو جيل بالذات فيكون هناك جيلان احدهما ساقط على الآخر فيخرج
 الى الاول وان ارادوا الوسط في المعروف فيكون الجاهل بالحقيقة مع جيل الذات ولم يتعلق بالخط جيل بالحقيقة فاسكان
 حقيقة انما هو المخرج الى جيل الذات ثم اسكان تلك الذات نفسها اليه مخرج الى جيل الذات فيلزم توارس بين معنى الاسكانين
 على سبب حد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثانية انتهى كلامه بهاء وانت تعلم ان ذلك الكلام مع طول لا يرجع
 الى طائل لانه لا يتناسب عاقل في ان غلط من حيث هو رابط بين الهيئة والوجود لا وجه له نفسه في الواقع انما يتحقق في الواقع
 نفس الماهية وتعلق بغير عنها الوجود وغلطها بالوجود ثم الوجود وغلط الهيئة بالوجود ووجه ذوقه من الماهية بعد الاستدراج اذا
 تمهيد في غفول لما كان الوجود في الواقع امر واحد هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امر واحد هو نفس الماهية والوجود
 والخط فاذ لا وجود لها في الواقع ليسا بممكنين في الواقع اذ الممكن نفسه في الواقع بالصل الوجود ونفسه في الواقع والوجود والخط
 كونهما ممكنين انترهين لا يصلحان الوجود ونفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية مشتركة
 في الوجود كانا لها تحقق في الواقع حين تحقق الماهية لا بان يكون التحقق بتلك الذات ثلثة اشياء الماهية والوجود والخط بل
 التحقق امر واحد يخرج اصل منه الوجود والخط وكذا الحال في لو كان هناك اسكان واحد فبذلك الى الماهية اولاً بالذات

نفس الالهية لا الهية مع انضمام امر الجاهل ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بل افرق بين مفاهيم الذاتيات ومفهوم الوجود
اصلا في ذلك الحكم فلو اننا بالمرتبة التي نقرر عنها بالضرورة العقلية ونجعلها اثر الجعل بسيط بالذات هي الماهية من حيث هي كذا انها
مصداق الذاتيات مصداق الوجود فيكون جعل هذه المرتبة متقبعا لمصدق البلية البسيطة كما استنتج لمصدق الذاتيات ذلك
لان الوجود الحقيقي في مصداق الوجود والمصدري عندنا نفس الماهية فيكون فنية الوجود والمصدري الى الهية كسبة الانسان
الانسان فكما ان الهية الانسان من حيث هي مصداق الانسان كذلك مصداق الوجود وانما جميع سلب الوجود عن الماهية
من حيث هي هي الماهية من حيث هي ليست عين الوجود المصدري لا يعني انها ليست عين مصداق فالجمل
بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق الذاتيات كذلك مصداق الوجود وتكون الماهية مخلوقة بالذاتيات
بجمل يعين جعل نفس الهية جملا بسيطا وقال انه لا يصلح الماهية من حيث هي في الجملية كيف وهو يعنى الى جعل ثبوت
الذاتيات للذات وبهذه المخلوقات المقررة للفرق بين ويخرج في صدق حمل الوجود والى جعل متان لمطابقة ساقط الاول فلاق جعل
ثبوت الذاتيات للذات ان اريد به جعله يعين جعل الذات فهو ليس بحال الا خلاف المقررة للفرق بين ضرورة ان الماهية في
حال عدمها ليست مخلوقة بالذاتيات لانه ليس شيئا من العلم واذا جعلت صارت مخلوقة بالذاتيات فخطاها بالذاتيات ما وث
بجمل يعين جعل الذات وفي المعنى لا يكره احد من الاشراقية والمشاوية انها يكره مثل صاحب الاقلاميين لا اعتدوا بطريق
الذباب عندنا الى الابواب وان اريد به جعل ثبوت الذاتيات للذاتيات فبجمل متان وارجل الذات فهو بحال غير لازم وانما ان
فلان خطاها مصداق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فبجمل ثبوت الماهية هي مجعولة الهية نفسها ومجعولة الهية نفسها هي مجعولة
مصداق الوجود لما ذكرنا القائل من ان مجعولة مرتبة الحكاية هي مجعولة مرتبة الحكمي عنه فلا يحتاج بعد مجعولة نفس الماهية الى مجعولة
سنانة لمصدق الوجود كما نعلم فلو اننا ذكرنا شبهة دمية لا يرجي ان تكون هي الحق ولعلك دريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث
هي هي كما انها مصداق الذاتيات كذلك مصداق الوجود وعين الماهية وانها لا يصلح سلب لوجودها ليست عين
الوجود والمصدري لا يعني انها ليست عين مصداق ففقط ذكره في المقدمة الثانية ولعلك ذهنت لاصول كررت عليك وتحتيات
قوت له كيك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بوضوه الا في مرتبة الحكاية لا في مرتبة الحكمي عنه اوليس في مرتبة الحكمي عنه النفس
الالهية وليس فيها شيئا من صدها مرتبط بالآخرها الهية والوجود ولو كان كذلك لكان الوجود وصفة منصفة الى الماهية مع انه معنى
مصدري انشراحى كما اعترف به هذا القائل ايضا ففقط ذكره في المقدمة الرابعة من ان القصور سوار كانت لجيات بسيطة او كثر
لا تخلو عن وجوده الطلي في وجه الحكمي عنه غير مبدل للمحمول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود والمصدري
والانصاف لا ينفس في الواقع بل معنى يتحقق في الواقع برحقق فشا انشراحه لا غير واذا لم يكن يتحقق بنفسه في الواقع لم يكن ان يكون

لما يتبادر بموضوعه الذي هو فساد الشراعية في مرتبة الحكمي عند تحقق الارتباط بين شيئين في الواقع فرفع تحقق تركب اثنين فيه
وقد ذكرنا ان لم يكن لحد الحمول ارتباط بالموضوع بل بصفتها الربط لا يحكي في الذي هو مرتبة الحكمي سيم الذي لا يخلو الذات
اعلى نفسها على ذاتها طبقا لان الارتباط بانك في الواقع بين الموضوع ومبدأ الحمول وادركه انما يسج فلما اذا كان سببا للحمول
صحة زائدة على الموضوع لوجوده ليس كسبب فساد الشراعية الحكمي عند في البنيات بسيطة فنزلت الموضوع بذاته يعني طبعا فعمل الوجود
الذي لا يخلو الذات في ذاتها على مرتبة الحكمي عند في جميع العقود واجراء من حيث كماله كتحقق في مرتبة الحكمي عند في جميع العقود
في مرتبة الحكمي عند واجراء من الوجود مستقل الذي لم يمتد اعتبارا غير مستقل كوجود الاعراض متفقد في مرتبة الحكمي عند في جميع العقود
التي باطل اما لا فالتعلق في المعنى غير متحقق في البنيات بسيطة اذ لا وجود للوجود وكما ان الحق في العالم كلف في جميع العقود في المعنى
في ما هو الحكمي عند البنيات بسيطة وكيف يظهر ان الحق وكلها لا تقوم في الوجود والراعي في دقة الحكمي عند واما ثانيا فلان
الاعراض لا تتراعى كالأزمنة والعقدية وغيرها ليس لها في الواقع وجود مستقل في موضوعاتها بل وجودها وجود موضوعاتها
فلا يتحقق في المعنى في كثير من البنيات المركبة في مرتبة الحكمي عند الذي هو عبارة عن الواقع فضلا عن البنيات البسيطة او
اجزاء من الانقسامات والعروض الشارحة للمبينين الاولين كما يتحقق في كماله متفقد في جميع العقود في مرتبة الحكمي عند البنيات البسيطة او
او لا فالتعلق في المعنى من خرافات صاحب النفي المبين وهو غير متصل بعد بل انقسم من العروض الاول وهو العرض المتسبب في
موضوعه بانه فريد من الانقسامات الا ان شي موجودا العرض فهو راجع الى الوجود المستقل الذي لم يمتد اعتبارا غير مستقل فمقدار
او غير متحقق في البنيات البسيطة مطلقا وفي كثير من البنيات المركبة في الحكمي عند البنية واما ثانيا فلان الانقسامات والعروض نحوها
معان اعتبارية لا تفصل الوجود في الواقع الا بشيئ انشراحها وانشاء في الصفات الانشراحية ذات الصفات الوجودية
في الموضوعات او ذات الموضوعات الوجودية فليها الصفات قالوا في مناشي لا تتراعى معنى العروض والثانية مناشي لا تتراعى
معنى الانقسامات واما في الصفات الانشراحية فلا يصح ان يقال ان مناشي لا تتراعى في المعاني الاعتبارية في الواقع الصفات
الانشراحية الوجودية في موضوعاتها او موضوعاتها الوجودية فيها تلك الصفات اذ لا وجود للصفات الانشراحية في الواقع واما
الوجود لموضوعاتها فمبني في مرتبة الحكمي عند في جميع الصفات انشراحية وعلى ذلك الوجود في الواقع في مصداق العقود
الواقع هناك في مناشي لا تتراعى مساوي لخواص التي هي صفات انشراحية وعلى ذلك الوجود في الواقع في مصداق العقود
التي مساوي لخواصها لا تتراعى في ذات الموضوع لغير كمالها بحيث يتراعى عنها مبدأ الحمول فلا يتحقق الوجود والراعي في مصداقها
ولما كان الوجود نفس حرة الذات وكان فساد الشراعية في مرتبة الحكمي عند في كماله متفقد في جميع العقود في مصداقها
مصدق على الذات وهي نفس الذات فهي كما انها فساد لا تتراعى الذاتيات وفساد لا يتبادر الذاتيات بالذات كذات الحكمي عند في ذاتها

لا يتزاع الوجوه ولا يتزاع ارتباطها بالوجود بها فاذا ذكر من يتحقق بالوجود والباطل في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وان لم يوجد يتحقق منهم
 الوجود والباطل في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد به يتحقق مصداق فان اراد ان مصداقه مطلقا سواء كان نفس ذات الموضوع
 فقط او هي مع معنى راد عليه يتحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فليس يمكن لا يجيبه اذ هو المعنى يتحقق في مرتبة المحكي عنه
 محل الذاتيات والغير ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس الماهية وان اراد ان للوجود والباطل
 مصداقا مغاير الذات الموضوح متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في الغضايا
 التي سادى كمولا بها صفات الغضائية لاني الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات المركبة فظهر ان بل ما ذكره
 سقطت تحت خبرات البرهان وخلفته حيث يجب البسائر والاذعان ولله اعلمنا الكلام وارضينا الزمام تشييعا لاهلها
 وكشفنا لادام واعدل في التوفيق والالهام ونسبها في بعض اشخاص وحاصلها ان لو كان للماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود
 كما يحكم به الجعل البسيط لزم ان يكون الماهية في تلك المرتبة معزاة عن الوجود ويكون صدق على الوجود عليها في مرتبة سابقة
 عن نوره المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتأخرة ان بقية كما صدقت لعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصدقه
 في المرتبة الثانية ترجيح لا مرجح وان لم يتبق كما صدقت بل نطابها معنى آخر انضمامي او استراحي فلم يكن الماهية المقررة
 مصداقا لمحل الوجود فلم يكن صدوره كافي في حله بل يحتاج الى جعل شائف للمعاني فيرجع الى الجعل المولف فداخلته
 كالحالة وانت قلتم فافيه من الاشتغال لان الوجود ولما كان استرعايا لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود ولغشا استرعايه
 فغشاها استرعايه المقررة وتقدم على المعنى الاستراحي للوجود وتقدم المصداق على الصادق فان اراد بلزوم كون الماهية
 في مرتبة التقرير معزاة عن الوجود وكون صدق على الوجود عليها في مرتبة متأخرة لزم كون الماهية في مرتبة التقرير معزاة
 عن الوجود ومعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم ما صورنا وان اراد بلزوم كونها في مرتبة التقرير مغايرة لمفهوم الوجود
 المصدري المحاصل في الذهن بعد الاستراع وشقته عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه على الحكاية ونشار
 الاستراع على الاستراع ذلك لازم ومستمر ولا ينفي في كون صدق الوجود عليها معنى في مرتبة الحكاية في مرتبة متأخرة عن
 تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقفت على استراع الوجود
 واستراع الوجود متاخر عن تلك المرتبة السماة بتقرر الماهية وفعليتها لانها خاشا ما لا يتزاع والماهية في المرتبة
 المتأخرة باقية كما صدقت ولا يلزم الترجيح لا مرجح فان الوجود يكون متزاعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة المعنى مرتبة فشار
 الاستراع والمحكي عنه وانما هو بعد الاستراع في المرتبة المتأخرة فيجعل على الماهية بعد الاستراع واسترعايه ان في المرتبة
 المتقدمة وصدقه ليس فيها شيان الماهية والوجود حتى يقال ان الموجود صادق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة ولما

في المرتبة المتأخرة فذلك شأنان الماهية والوجود فوضع فيها صدق الوجود وحمل على الماهية في غاية التحقيق وأما في التوفيق
 وشبهها ان اثر الجعل بسيط في نفس الماهية لا بشرط شيء فيلزم ان لا يتعلق بالجعل بالاشخاص او بالانفصال ليس بغير الماهية
 لا بشرط شيء ووجه خلاف ذلك هو ان اثر الجعل لا يلازم بالذات بغير الماهية لا بشرط شيء فاذا انقضت
 اوقافنا فلا بد من ثبوت شخص في نفسنا او فاضت من الجاهل مصدق للوجود او لشخص مبعثا فبعلمها بغير الجعل شخص معين ليس
 مستحقا لتعلق الجعل بالانفصال لان اثر الشخص لا يلازم تعلقه بالجعل بعد الشخص وبوحيته بالذات فان ذلك
 يقتضي ان فعلية الماهية قبل الجعل واما على سبيل الجعل المولف فالامر مشكل اذا لم يكن على ذلك المذهب جعل
 الشخص موجودا لا بمعنى ان يكون الجعل هو الشخص بما هو شخص او الشخص بما هو شخص في الماهية المعروفة للوجود
 انخاص بما هي كذلك فلا معنى لجعله موجودا لا بمعنى ان يكون الجعل في نفس الماهية فان الجعل اليرج اما الوجود
 المطلق فيكون الجعل عبارة عن شئ مسمى الى كمال فان الجعل المولف لا يلازم الوجود الى الماهية وغلط الماهية بالوجود
 والجعل والجعل اليرج على ذلك تقديره في الماهية والوجود المطلق وانضمامه للعلين لا يفيد البنية كما تقر عند جميع الماهية
 انخاص واذ الوجود عند جميع الماهية من خصوصية العوارض فرع خصوصية معدومها بأكبر سلم عند الفريقين فلا معنى
 لخصوصية الوجود مع كون الجعل في نفس الماهية وقد ظهر بما ذكرنا من ان اثر على ان الحق هو القول بالجعل بسيط وقد
 لوح باقتناع ان اثر الجعل بسيط في نفس الماهية وفي عين الشخص ومصدق لشخص بالانضمام معنى ذلك اليها وان ما
 انشتركت في ما لا يلائم كما ذهب اليه ومنها على وجه لا يمتنع حقيقة ان الوجود عين الماهية واما اثر الجعل المولف فهي
 الماهية المتخلوطة بالوجود والقول بالجعل المولف انما يشير لو كان الماهية مخلوطة بالوجود وضمها اليها في الواقع
 وليس الامر كذلك كما حقتنا ومن العجائب ان بعض الشافعين بعد ما حقق ان اثر الجعل بسيط مرتبة الطبيعة لا بشرط
 شيء واثرا للجعل في مرتبة الطبيعة لا بشرط شيء وغلط بالوجود وادور على نفسه بان على هذا لا يتعلق بالجعل بالذات بالجزئيات فانها
 الماهيات بشرط شيء ووجه خلاف ذلك هو ان الشرقة ثم اجاب عنه بان ذلك لا يخلو تصور في الكلمات نظر الى وجه الطمان و
 في الجزئيات نظر الى الوجود انخاص وكذا الخطئين سيما ان بشرط شيء هو الوجود انتهى نعم ان ما قلناه من ان اثر
 الجعل بسيط مرتبة الطبيعة لا بشرط شيء واثرا للجعل المولف مرتبة الطبيعة لا بشرط شيء في الحقيقة لا بد ان كان الوجود في الجعل بسيط مرتبة الطبيعة
 اصديقه في الحقيقة ثم قد لا بد ان نفس الماهية لا يلازم له على وجه انما هي في الماهية لا بشرط شيء وعلى سبيل الجعل المولف صفة
 انما هي متحققة في الخارج صادقة في الماهية المعروفة بها فالوجود في الخارج شأن الماهية والوجود فاثرا للجعل المولف الماهية المتخلوطة بالوجود وفي مرتبة الطبيعة
 بشرط شيء في الحقيقة بالوجود ذلك صحيح لكن لا يلازم على وجهه على نفسه فان الجزئيات على راي اصحاب الجعل بسيط ليست في

هي الماهيات بشرط شي بالمعنى الذي هو اثر الجعل المولف فان الماهية بشرط شي التي هي اثر الجعل المولف منها الماهية المنقضة
 اليها صفة الوجود وان الوجود على راسهم ليس صفة منقضة اصلا لاني الطليات ولا الى الجزئيات فليس الكل هو الماهية المنقضة اليها
 صفة الوجود ولا الجزئي هو الماهية المنقضة اليها صفة الوجود وان من ان الفرق بين اثر الجعل البسيط وبين اثر الجعل
 المولف هو الفرق بين مطلق الطبيعة وبين الطبيعة الخاصة سواء كان الوجود امر اعتباريا وصفة منقضة قد لا يكون غير صحيح اما ان
 كان الوجود متزاعلا فلا يستقيم القول بالجعل المولف اصلا اذا اخطأ بالوجود في الواقع على هذا التقدير او التحقيق في الواقع
 على هذا التقدير فليس الطبيعة بالصفة مع الوجود لا تحقق لوجوده في الواقع على هذا التقدير كونه اعتباريا اما تحقق لخصايصه فيكون الطبيعة بالصفة
 عليها اما ان كان الوجود صفة منقضة فلا يستقيم القول بالجعل البسيط فلا يكون نفس الماهية على هذا التقدير صدق الوجود فلا يتحقق جعلها بصدق الوجود عليها بل
 يتحقق الماهية في صدق الوجود عليها الى جعل مولف منها وبين الوجود فلا يمكن ان يقال ان الفرق بين اثر الجعل المولف
 واثر الجعل البسيط هو الفرق بين شخص هي الطبيعة الخاصة وبين مطلق الطبيعة لا بشرط شي واما ما ذكره في القائل في الجواب
 فليس بمعنى لان الوجود خاص يصادق الشخص فهو ما هو في الطيات الخاصة التي هي الجزئيات فلا يمكن تحليل الجعل المولف
 بين الطبيعة الخاصة وبين الوجود الخاص فلا يمكن ان يكون خطأ الجزئيات بالوجود خاص اثر الجعل المولف ولا يمكن ان
 يرفع الطبيعة الخاصة عن الشخص بالتأسي الى الوجود الخاص لا بشرط شي وبشرط شي فانها الطبيعة الماخوذة مع الوجود الخاص
 فهي عبارة عن الطبيعة الماخوذة بشرط شي والطبيعة الماخوذة بشرط شي لا يمكن اخذها لا بشرط ذلك الشيء نعم يمكن اخذ مطلق الطبيعة
 باعتبارين فافهم فان المقام دقيق وقد استوفينا الكلام في هذا المقام كونه منزلة للاقدام فخرقة للاقدام وفردا للاقدام
 كما ينبغي للناظر تطلع الى الشخص والاحكام والروايات والبراهين والادلة والافعال والاعمال والادلة والافعال والاعمال والادلة والافعال
 والظلمات والنور قال في الحاشية تمت ان الجعل بمعنى التصدير لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعولي الجعل بمعنى
 الخلق يستعمل مفعولا واحدا في قوله تعالى وجعل الظلمات اقصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التصدير انتهى فتدبر
 من انه يجوز ان يقال تحذف المفعول الثاني في معنى المجهول اليه في قوله الآية الكريمة وبعض الشراح اوردوا على هذا الاستدلال معارضة
 غرس قائل جعل شمس خياله والقمرة واداباها بان خياله واداباها لان من شمس والقمرة وانت تعلم ان هذا خطأ ظاهر
 المعارضة فلان اصحاب الجعل البسيط لا يرون استعمال الجعل بمعنى التصدير في الآية انما يكون تحليل الجعل بمعنى التصدير بين
 الماهية والوجود بالذات ولا يشبه ذلك بتلك الآية الكريمة واستعمال الجعل بمعنى التصدير في الكتاب العزيز غير عزيزا والى الجواب
 فكلت متعني عنه فلا يلتزم اليهم ان الاستدلال بهذه الآية على صحة الجعل البسيط كما وقع من الشراح انما هو الاطلاق
 بل من قوله انه برهان غاية الامر ان الجعل في قوله الآية بمعنى الخلق واصحاب الجعل المولف لا يرون استعمال

نقضه بجعل في سني الخلق في سان العرب بل يقولون ان الخلق برقصير المية موجودة فعندهم جعل الذي لا يتدعى منعولا
 ثانيا بمعنى الخلق وهو عبارة عن تيسير المية موجودة فتسمى قوله تعالى جعل الظلمات والنور عند مطلق الظلمات والنور بمعنى
 ان تعال صيرها موجودتين فخلد لان ذلك على فني جعل المولف ولا على حقيقة الجعل بسيط وكان في الجعل بمعنى الخلق
 في لغة العرب ليلا على حقيقة الجعل بسيط كان استعمال نقض الخلق في الكتاب لغزير اول دليل على حقيقة الجعل البسيط و
 اظهر من ان يعني نقضه في ما في نظاير بيان الذي حب صاحب لافق ابي بن جابر ان جعل جاري في لغة العرب بمعنى افردين كما جابر
 بمعنى افردين كجبري ولا يلزم من جبرية معنى افردين لطلان الجعل المولف لان افردين عند صاحب الجعل المولف عبارة
 عن تيسير الشيء موجودا بغيره ولا يتحقق قوله بان الوجود نفس صيرورة الذات هذا الاستدلال مذكور في اوائل الاقاف المبين و
 تقريره على وجه يخرج عن المسئلة وان كان اخر من ان يلا مثل صاحب لافق المبين هو ان الوجود بمعنى اعتباري تترابي
 كذلك انصاف الماهية بالوجود فلا يتحقق لها في الواقع انما يتحقق في الواقع فشا لا تنزعها ودي نفس الماهية بلا زيادة او تحلها
 فاما ما جاء في ان يتحقق الواقع نفس الماهية فان كان نفس الماهية اثر الجعل بالذات فذلك هو المطلوب وان لم يكن
 نفس الماهية اثر الجعل بالذات فاما ان لا يكون اثر الجعل اصلا فتكون واجبة اذ يكون اثر الجعل بالعرض فتكون ثابتة في
 يتحقق الواقع للوجود والانصاف وهو باطل اذ ليس بها يتحقق واقفي بالذات انما يتحقق الواقع نفس الماهية كما تبين فلا
 سلب لهذه الاستعمال بعد ما يتحقق ان الوجود في الصيرورة المستمرة وليس صفة موجودة في الخارج وعلى هذا التقدير لا يرد ما اوردوه
 شارح في الشرح بقوله اقرض حلي لا لما يتعلق بجعلها بغيره فشا لا تنزع الوجود والانصاف اتفق تعلق الجعل بالوجود و
 الانصاف لانها انزعابان فلا معنى لتعلق الجعل بها الا تعلقه بغيرها مساو قيل بان صدق الوجود في الحكم حيث الاستدلال بانها
 بحسب نفس ذات او بحسب لحاظ بالوجود ونعم لو كان الوجود صفة منفعة لكان لهذا الاحتراض وجها اذ اثر الجعل على هذا التقدير هو غلط
 الماهية بالوجود وليس الوجود اخلط به على هذا التقدير انزعابين حتى يكون تقريرها في الواقع بالعرض بقدر نفس الماهية بل بما
 استقرارا على هذا التقدير بالذات ولا يرد ايضا ما ورد على صاحب الاقاف المبين فيقر من ان اراد ان الماهية اذ لم يكن مجعولا
 بالذات ولم يكن اثر الجعل بالذات كانت متفنية عن الجعل مطلقا فتصير واجبة فاللزم من منع اذ لا يلزم من عدم الجعول
 بالذات الاستغناء مطلقا حتى يلزم الوجود لئن اراد ان الماهية اذ لم يكن مجعولا اصلا بالذات ولا بالعرض يلزم استغناء عن الجعل
 مطلقا لئلا يوجبها فاللزم سلم كمن اصحاب الجعل المولف لا يقولون بعدم جبرية الماهية مطلقا بل يقولون انها مجعولة
 بالعرض في ضمن جمل الانصاف وذلك قد بينا ان القول بعدم كون الماهية مجعولة بالذات كما يتوكل به المشايخ انما يتأتى
 وقيل بانها ليست مجعولة مطلقا بالذات ولا بالعرض فانها اذ لم تكن مجعولة بالذات فلا يمكن لتعلق الجعل بالوجود والانصاف

اصلا ولا معنى لتعلق الجبل بها لا تعلق الجبل بمعدنها بل نفس لما به لكونها مسترخية عنها فاضها بلا زيادة امر عليها وقد
 لوح بان ذلك ان ما لا يميز بين اضلاع موردا على صاحب لائق اليقين من ان استنادا للهية من حيث هي عن الجبل لا يخرجها
 عن حدود بقية الاسكان واحتياجها اليه لا يوجبها فيل الوجب الاسكان مدارها على الاستناد والاحتياج في ارتباطا معنى
 الوجود بها في غاية السقوط لان حتى الوجود واستراعى الارتباط في الواقع بنفس الهية او تحقق الارتباط في الواقع يستلزم تحقق ظرف
 في الواقع ولا تحقق للوجود في الواقع انما تحقق لثباته لا يتصور تحقق الارتباط بمتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود والارتباط
 في الواقع بمتحقق نفس الهية قد اراد الوجب الاسكان على استناد نفس الهية واحتياجها ولا يمكن ان يقال ان هذا التماثل يرى الوجود
 صفة مستغنية اما لا فلان التماثل صريح في هذا المقام من غير ان الكلام في الوجود المسددي وانما انما فلان كلاما على هذا
 بنى على كون الوجود صفة منفردة جوفا فبذلك ناسد على فاسد قوله اعترض عليه حاصل ان كون مصداق الوجود في الممكن حقيقة
 استنادا الى الجبل سلم كذا نقول بان استنادا الى الجبل عبارة عن استناده اليه باعتبار الوجود وظلالا من عدم محو لنفسيته
 الممكن جبهها وانما كان يلزم لو لم يكن يمكن التماثل الى الجبل اصلا لا باعتبار نفس الهية ولا باعتبار الوجود ومن الانقول بل نفس الوجود
 الى الجبل باعتبار الوجود لا اعترض انما تجر على تقرير صاحب لائق اليقين وانما انما قد نافية لا اعترض سائلا من الراس او الجبل
 الاستدلال بان مصداق الوجود نفس لما به بلا زيادة امر عليها بل يمكن انما الجبل بالذات لم يكن اثره بالعرض والاكالات تباين
 في التحقق لما به تنزع عنها جوهر صريح البطلان فتكون اجبة وظاهر ان الاعراض لا يتجر على هذا التقرير اصلا والرب عن الاعراض
 ان لا يجوز ان يصدق الوجود عليها بحسب استنادا الى الجبل باعتبار الوجود واذ لا تحقق للوجود في الواقع كونه انزعاعا فلا يمكن ان
 تباينة للوجود في حكم الجبل كما عرفت سابقا قد حكم قائم حكما قدس سرور في حاشي شرح من المستدل والمعرض بان ان كان حقيقة
 الى الجبل قيدية وجر من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان تلك الحقيقة هي الاستناد باعتبار
 الوجود كما قال المعرض اذ المصداق يجب بقده على المصداق فاذا كانت هذه الحقيقة ضرر من مصداق الوجود وجب بقده على الوجود فليش
 تقدم الاستناد بحسب الوجود على الوجود وهو صريح البطلان فلا مان من كون تلك الحقيقة هي حقيقة الاستناد باعتبار نفس الهية فثبت ما دام
 المستدل ان كانت الحقيقة تعليلية خارجة عن المصداق فالأمر واراد ان يخرج على هذا التقدير ان يكون تلك الحقيقة حقيقة الاستناد باعتبار
 الوجود كما قال المعرض ثم فادان لطالب المستدل بالبرهان على كون الحقيقة تقييدية في المصداق فان اتى بالبرهان فمقيم مستدلا
 والاستدلال حاصل كلاما شريفا ولا يخفى ثباته كذلك قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود امکان معناه الاستناد الى الجبل
 باعتبار الخط بالوجود بان يكون اثر الجبل بالذات هو الخط بالوجود وهذا المعنى غير معقول على تقدير كون الوجود هي صفة مستندة
 فلا يصح ان يكون حقيقة تقييدية لمصداق الوجود حقيقة تعليلية لو امکان معناه الاستناد الى الجبل باعتبار الوجود بان يكون

الاجمال بالذات هو مصداق الوجود عن نفس الية تكون حقيقة الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنى حقيقة تعليلية لمصدق الوجود على الية الوجود
المستلزم بل كونه وان ذلك ثبت لجعل بسيط فانما يختص ساقط على تقدير كون الوجود بصيرورة المنتزعة فانه لا يصدق
كون الوجود بصيرورة المنتزعة ما هو في الاستناد لان برهنة عليا فيما سبق فلا استدلال تمام والاعتراض ساقط سواء كانت حقيقة
الاستناد باعتبار الوجود وتقييدها وتعليلية فهم باقر ما من البيان فحينئذ عجز عن التثنية وشمل صاحب الاق اليقين فانه اذا ذكرنا
على ان الوجود الانتزاعي ما خلاصه يمكن ان يتعلق بها لجعل الا بان يتعلق بنشأ انتزاعها وبوفس الية فاذا فرض عدم تعلق
بجعل بنشأ انتزاعها الذي هو نفس الما بية لم يتعلق بجعل بها لغيره بخلاف ما اذا كان الوجود يصدق انضمامه وصاحب الاق اليقين
الا يفرق بين الانقسام بالانتزاعيات وبين الانقسام بالانضماميات في المحولية والانتزاع الى انما يصل كما قلنا عنه في رد استدلال
اشخ المشتغل على جعل بسيط وكشفنا وجه بناك فاما نفيه وقوله انتزاعه غير جاب عن الاعتراض حاصلا بالنظر الدقيق ان الوجود نفس
الصيرورة المصدرة الانتزاعية ومصدره نفس الما بية بلا زيادة مرغيبا والوجود كحكاية عنها فلا يعلق الاستناد باعتبار الوجود الا بنية
استنادا ومصادقه الذي هو نفس الما بية فاذا فرض ان نفس الما بية ليست الا لجعل لا يكون الاعتقاد والاستناد الى الجاعل باعتبار
الوجود اليه فعلي تقديره لتعلق الجعل بسيط يلزم استناد الية عن الجاعل في صدق الوجود لغيره فيلزم وجوبها ولا يمكن ان يكون حق
الوجود عليها حسب استناد الى الجاعل من حيث الوجود كما نزع القسرين ونها تقريره بوجبه فاذا ذكرناه اولاده المطابق لما قاله اشخ
في الحاشية على ما سألنا قلنا ان الله تعالى فلا يدان عدم انتزاع فعلية الذات عن الوجود مسلم لكن فعلية الذات عند انضمامها الى
بصيرورة الذات متعينة بالوجود وقبل الانقسام لم يكن في ذات استناد الذات عن الجعل بالذات لا وجوب استناد الانقسام وذلك لان
كون فعلية الذات بصيرورة الذات متعينة بالوجود ما يستقيم وكان للذات انقسام بالوجود في الواقع بان يكون الوجود هذه متعينة
اليها وانما اذا كان الوجود عبارة عن بصيرورة المنتزعة كان انقسام الذات بغيرها عن الذات نفسها التي نسميها بالفعلية اذ الفعلية ليست
امرنا اذ على نفس الذات كيف يكون الفعلية بصيرورة الذات متعينة بالوجود فان نشأ الانتزاع سابق على المنتزع الاحكام وقد ثبت ان
الوجود بصيرورة المصدرة والية ليس متعينة انضمامه وبطلان القدر ما هو في الاستدلال عليه ما بين كلامه اشخ وقد لا جابا ذكرنا ساقط
ما فهم بعض الشراح من ان حاصل الجواب يرجع الى ان الوجود مساوق لا تقره فلا استناد في تقريره بل لا استناد في الوجود
بل هو اعم على الجاعل بسيط والوجود الما بية لذلك لم يتعلق بجعل عند برهنة الوجود فاما بية في مرتبة الوجود متعينة عن جعل غير فليكن في مرتبة
التقديرية متعينة عن جعل غير كذلك حصل الجواب بتعلق فعلية الذات بغيرها صدق الوجود ولو كانت كذلك فخرى على تقدير كون الوجود
في الصيرورة المنتزعة ولا يوجب ان الاستناد في مرتبة المصدق يتلزم الاستناد في مرتبة المصدق كما ان الحاجة في مرتبة المصدق يتلزم الحاجة في مرتبة
المصدق بل المعنى الحاجة الغنى في مرتبة المصدق سوى الحاجة المعنى في مرتبة المصدق فاصح لجعل اولاد لما هو مادة نفس الية التي هي المصدق

الى الجاهل اذ يحتمل وقوع ما به تعلبها بالوجود الذي هو محال عن نفس الماهية الى الوجود لا معنى لمادة الحكاية الا الحاجة الى حكمي عن تعلبهم
 عليهم بوجوب الماهية والماضي البسيط فلما ذهبوا بما جرت مرتبة المصدق الذي يقرض الماهية فقد ذهبوا بما جرت مرتبة المصادق
 التي هي مرتبة الوجود وظلت الماهية باذلا حتى الحاجة مرتبة المصادق الا الحاجة مرتبة المصدق فلا يلزم من القول بوجوب الماهية فالت
 استبعاد فعلية الذات وتقرر المصدق الوجود معنى على تحليل الجاهل بسيط فيكون بنا الكلام عليه مصدرة على المطلوب قلت انها
 بنا روى على كون الوجود في مصدرة المستزادة وعدم كونه صفة انضمامية وعليه بنا القول بالجاهل بسيط فلا مصدرة قوله كما به
 السلم لدى الفریقین قال في الحاشية ان القول بتقرير الماهيات مشكلة عن الوجود مخصوص جنس الحكمين بجم المعترضة واما
 الاشاعة واما الحكم كغيره فيكونه وبطلان كما به المذكور في الكتاب الحاشية انتهى وانت تعلم ان بنا الكلام الشارح في الجواب عن
 الاعتراض على عدم الاشغال الفعلية وتقرر عن الوجود بمعنى استبعاد الفعلية وتقرر المصدق الوجود الذي هو عبارة عن العينية
 المصدرة كما عرفت وبذا ليس مسلما عند الفریقین بل انما به عند اصحاب الجاهل بسيط فبما ان الحكم من الشارح فسقط لا فخل بها
 في الجواب قوله كانت مستتية بغير في صدق الوجود وقال في الحاشية ان الوجود في تقدير الماهية واستنادا الى الجاهل من حيث الوجود
 لا افتقارها واستنادا الى الوجود في نسخ تقديرها لان افتقارها لا مورا لا شرعية ويستند بنا الى العلة ليس بمعنى جعل الاشغال فصارا شرعية
 ومطابقا واستنادا اليها والوجود واما شرعي اذ به عبارة عن مصدرة الذات ووقوعها في طرف وفشارا فشرعية ومطابقا وحلها
 هو مع تقرر كما سبق فذكر ان كان قبل مرتبة المصدق عبارة عن مرتبة نفس الماهية وفعلية نفس ذاتها وهي لا تقطع ان تعليل بها الجاهل
 بالذات لا انها مود على وتعلق الجاهل مفاد الماهية الترسية ولا يلزم منه لا تستغنى مطلقا لانها لا تبطل الوجود والى مقادير ان الوجود
 الوجود فلا يخلو من ان يكون مرتبة المصدق اي مرتبة نفس الماهية بالمرتبة العارضة اي الوجود ووقوعها فيها وبشاره فيها وبطلان الماهية وكانت مرتبة
 الماهية مستتية عن الجاهل بحسب نفسها كانت مستتية بحسب نقصان الوجود اي لا قسما ان الماهية لا تعلق لها من غير ان يكون مستتية
 انما تعلقا وبشرافي الانكشاف لا يصح تعلق الجاهل بسيط الا بالماضي والى وبهذا التفسير ان الجاهل بسيط لان الماهية لا تعلق بها الجاهل بالذات
 الجاهل بسيط لا بالعرض بل بالماضي الماهية لا تعلق لها من غير ان يكون مستتية عن الجاهل فبما ان الماهية لا تعلق لها من غير ان يكون مستتية
 وبما الكلام في الجاهل بسيط لان الماهية لا تعلق لها من غير ان يكون مستتية عن الجاهل فبما ان الماهية لا تعلق لها من غير ان يكون مستتية
 ومن قوله غاية مقصوده انك الفاعل بمعنى الى الحكم الفاعلية لا بها على الفاعل وانما الفاعلية يمكن مع الاذعان الفاعل
 ان يكون الفاعل كما طافى الفاعلية غير محتاج فيها الى ادراك غرض غاية او عدم كونه فاعلا ولا ادعى ولا افتقار او لكونه حائطا قوله
 بهم قد غفلوا البديهة لما كانت التمكنات في انفسها تساوية طرفي الوجود والعدم ولم يكن وجودا ضروريا لذاتها ولا لا تنسج عليها
 ولا مدتها بشروطها ولا لا تنسج وجودا فاعلا يتحقق وجودا به واما وترجع اشد الطرفين المتساويين على الآخر من مرجع خارج عن

ذواتها ترجح اضطرارها على ما لا يترتب تحقيق ذلك الطرف فالقول بان وجوده ليس سبب مرجح لغيره لترجح احداهما على
 على الآخر من غير مرجح وهو يدعي البطمان لا يترتب في البطمان من لم يقتدر على الكسب كالبطة الصبيان لانهم ان عرس على
 ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين خفة وثقلها ارتفعت والاخرى ان خفت من دون سبب اصلا ما هو بالبدية فيقول
 السبب اضعف عقولا واما افرط جلا واما ما اضعف اصلا واما فيها من لطف للذين لم يعطوا العيون الببان ان اضعف
 به الكسب والبرهان فان قلت اكثر العقلاء جودوا لترجح لا مرجح كالمشككين فخصيص كون الحوادث بوقت اول
 وقت مع استواء نسبة الفاعل بل ذكره الى مجب الازمة لكونه متفارقة سلكا لا شامرة الناقين لمن اتفق على انهم
 بتخصيص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرية وبعضها بالانذار وبعضها بالابادة بالتخصص في
 ذواتها قلنا المرجح هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح لا مرجح كالبارب لسلوك الطرفين المتساويين المتساويين
 بكل احد الطرفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وذا غير مرجح بخلاف وجود الكمالات بلا وجود ذل لا مرجح بينهما اصلا فان
 قلت لعل الناقين لوجودها ضائع فيقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الكمالات بالنظر الى ذواتها كما يمكن الذي وجوده او
 من عدمه غير محتاج في ترجيح اضطراره الى سبب فيكون بوجوه وانتهى ويكون غير موجودا بما وجد ذلك الممكن اياه قلت
 قد اطلنا كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فقد ذكر قوله تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن
 لا يمكن ان يوجد بغيره فلا بوجوه من مرجح فذلك المرجح اما يمكن فالحكام فيه وواجب هو المطلوب بان يثبت وجود الوجوب
 بالذات بغير تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن يفيض فيه ما بالعرض بالقياس الى ما مرجح وجوده وليس هناك على تقدير
 ما بوجوه من واجب يكون موجودا بالذات فالحال في وجود الكمالات مع نفي سبب الوجوب والواجب الموجود بالذات بغير تحقق
 ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب بطلانه وذلك باطل بالبدية احتالية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل
 ممكن ممكن آخر على نهاية اذ مجموع سلسلة الكمالات اللائقانية ممكن فلا يترجح وجوده فذلك المجموع بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة
 اللائقانية راسا من دون ان ينتهي الى بالذات وهو الواجب بطلانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان
 كونها موجودة بالذات اما من قبل احادها او من قبل صفة الاطلاق والاول صحيح البطمان اذ كل من الاحاد ما بالعرض وكذا الثاني اذ
 الاطلاق فرع الاحاد فانه لا يمكن احدهم الاحاد بالذات لم يكن صفة الاجتماع بالذات فممكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجوده بوجوه
 بالذات واجب لانه وهو المدعى قوله منها انه لو كان للممكن عاصلا ان الممكن لو احتاج في وجوده الى الموثر فلا بد من ان يكون
 في الموثر صفة الموثرية واللام يمكن الموثر موثرا للام باطل لانه لو كان في الموثر موثرية لكانت الموثرية اما صفة عدمية وهو ظاهر
 البطمان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على تقديره يكون لها وجود البسته والوجود اما ذواتي او خارجي فان كان لها

ووجهه حتى ينفصل فيكون الحكم على المورثة بأنه مورث في الخارج جهلا أي غير مطابق للواقع أو مورث في الخارج على هذا التقدير وان كان لها
 وجود خارجي يعني بان تكون صفة قائمة بالمورثة متغيرة اليه كانت مكتسبة أو أب تعلق قياسا بغيره فيكون محتاجة الى المورث اذ كل
 يمكن منسج الى المورث عندكم فيكون في المورث مورثية اخرى ياتر بها المورثية الاولى وينتفي الحكم في هذا المورثية فيلزم استمر
 في الموجودات الخارجيه وهي المورثيات الموجودة في الخارج على هذا التقدير وانما ان يكون للمورثية وجود في الخارج ولا يكون
 وجوده في أصلها بطلان الشق الثاني في مع كونه باطلا بوجه آخر سواء لم يكن مورثية وجوده في نفسه ان الحكم قد بين
 على المورث بأنه مورث اذ الحكم فرع تصور المورثية وبسبب استمرار الوجود له في المورثية قوله وال جواب ان المورثية اعلم ان الامر
 في الالهية عرض شبهات هذه الفقه انما فيه وجود الصانع ان يملك ولا سبيل الجدل في دفعه نعم اكتب ثم سبيل تحقيق البرهان فانما يثبت
 اثبت فلا جدل فيقال الاول هو ما ذكرتم اذ يستتبع وجود الكليات مطلقا انكم تاتون بوجودها بلا موجب لقرينة لازم ان لو كان
 لكن موجودا وان كان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها انفي الدرس ففقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير
 مطابق للواقع او في الخارج ايضا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والحكم فيها الكلام اوسنة
 الخارج فقط فينتج ان الحكم الذي هو على الوجود بالموجودية فاجب انكم تنبوا بها ثم يقال في بحس ان المورثية صفة انتزاعية لكونها
 وصفا فافلا وجودها لبا نفسها في الخارج ولا يلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع وانما كان يلزم لو لم يكن لها
 نشأ الانتزاع في الخارج وليس كذلك اذ نشأ انتزاعا بجزوات المورثيات اوجبت الاثر في الخارج في معنى اضافي فيتميز الفصل
 من حيث انت المورثية فصل بعد والاشتر منها وجود نشأ انتزاعا في الخارج كاف في كون الحكم يكون المورث مورثا في الخارج مطابقا
 للواقع فانما القية الانتزاعيات عبارة عن اقية مناشية بها وانما كان الموجودية صفة انتزاعية لا وجودها لبا نفسها في الخارج وليس الحكم بها
 في الخارج جهلا لكون نشأ انتزاعا بها و بنفس ذات الموجود موجودا في الخارج واي حصل انكم ان اردتم بالصفة العينية في كونكم
 وكما كانت المورثية في المورث لكما كانت مادية لا يكون لعدم ما فوافيه يكون عدمية المورثية خاتمة البطلان سلم لكن لا يلزم من الان
 يكون المورثية وجودية بمعنى الا يكون لعدم اخرا في ان تكون وجودية بمعنى ما يكون موجودا في الخارج نعم من جدي يعني ما لا يكون
 لعدم ما فوافيه ليس موجودا في الخارج كالوجود بغيره من الصفات الانتزاعية وان اردتم بها ما لا يكون موجودا في الخارج فكون
 المورثية عدمية غير ظاهر البطلان ولا يلزم من عدم كونها موجودا في الخارج ان لا يكون المورث متصفا بها في الخارج فانه مشتقان
 بين ان يكون بالصفة نفسها موجودا في الخارج وبين ان يكون اثنى موصوفا بها في الخارج فان من الصفات ما ليس موجودا في الخارج
 وان كان الموصوف موصوفا به في الخارج كالنقطة فانها نفسها ليست موجودة في الخارج مع ان النقط موصوف بها في الخارج
 ويمكن ان يقرر باننا نحن لان المورثية جرد وجوده في الدرس توهم فيلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا قلنا نعم وانما يلزم

ولم يكن مثلهما معزاهما موجودا في الخارج بل كان وجوده في خصوصهما العقلية يمكن ان يقرر بانها متحدة وجودية موجودة
في الخارج يمكن الوجود في الخارج علم من وجوده احدى جبهته وجوده بمثلها انشودة الموشورية موجودة في الخارج بمثلها انشودة فلا يحتاج
في الخارج الى موشورية اخرى والمآل احد **قوله** اذ هي ثابتة في نفس الامر يعني ان الموشورية ثابتة بشدة فصار انشودة جبا فيها
لا شدة من خارج ثبوت المنشور وليس ثبوتهما مقصور على خصوصهما العقل حتى يكون وجودهما انشودا يتعمل العقل فالحال
كالحال لغوية فكان انشودة ثابتة في نفس الامر شدة غشبا ككثرة موشورية قوله شبهها ان انشودة في حال وجودها ان الممكن وكان محالها وجوده في انشودة
موشورية فالحال ان يكون تأثير الموشورية في حال وجوده او في حال عدمه التالي باطل ككلا شدة فلا تقدم شدة لا ملازمة فلا
لا واسطة بين الوجود والعدم واما بطلان اشق الاول من التالي فلا مستلزم تفصيل الحاصل وبصرى البطلان لا بطلان
اشق الثاني منه فلا مستلزم اجتماع التقيضين او المفروض ان تأثير الموشورية في الممكن حال كونه معدوما فيكون موجودا به
الاشق ثلثون كونه معدوما فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع التقيضين وهذا البيان جاز في عدمه ايضا فيقال كان الممكن
محتاجا في عدمه الى الموشور كان تأثيره في عدمه اما حال عدمه فيلزم تفصيل الحاصل او حين وجود الممكن فيلزم اجتماع التقيضين
فالممكن ليس محتاجا الى الموشور اصلا لا في وجوده ولا في عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاول في جوابهم انهم
اولا ثم تحقيق الحق فيقال اولاً نعم الدليل لزم اقتناع وجود الممكن مع انهم قالون بوجوده بيان اللزوم ان كان الممكن موجودا
كان موجودا اما حين كونه موجودا فيلزم حصول الحاصل او حين كونه معدوما فيلزم اجتماع التقيضين
وكذا الوجود الممكن كان معدوما اما حين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل او حين كونه موجودا فيلزم اجتماع التقيضين ثم يقال
في الحاصل ان تأثير الموشور في وجوده الممكن حين وجوده الحاصل بذلك التأثير لا في حال وجوده الحاصل قبل التأثير لا في حال وجوده
الحاصل بذلك التحصيل غير مستحيل الاستحالة الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تأثير الموشور في وجوده
حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع التقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود لا حين كونه موجودا بوجوده
قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل لا حين كونه معدوما وكذا تأثير الموشور في عدمه الممكن انما هو حين عدمه الحاصل
بذلك التأثير لا حين عدمه الحاصل من قبل حتى يلزم تفصيل الحاصل لا حين وجوده حتى يلزم اجتماع التقيضين كما ان عدمه
الممكن انما هو حال كونه معدوما بذلك لعدمه لا حين كونه معدوما بعد ذلك الحاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل لا حين
ولا حين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع التقيضين ونشأ الغلطان احدهما في التردد في حصول الاثر في زمان حصول الحاصل
الاستحالة انما يلزم انشودة بشرط حصوله اس من تقدير ان التأثير في الوجود والعدم الماخوذ من وصف الحاصل المستلزم
المفروق بين اثنائه الاثر في زمان حصوله من اثنائه بشرط حصوله فالاستحالة الحاصل المستحيل لا يلزم على تقدير حصوله على تقدير حصوله

في زمان حصوله ايضا رشتان جنباً كما ان نفس **قوله** وفي الوجه كذلك تقول الوجه رديف من اعتباري متزاعي فهذا يشق باطل
 باطل الشق الثالث فلما عالج في البطلان في ان بيان فيه الكلام الذي سبق في البطلان الشق الاول فتقول تبين الطريق خير
 واجب على المتأخر السري في البطلان لا الشق بما جعل الشق الاول عدم البطلان به باطل الشق الثالث ان الوجه عند بعضهم ليس
 عليهما بل هو سنة مستفظة في المية موحدة في الخارج في البطلان لا الشق بما هو جار على تقدير كون الوجه وانترعياً على تقدير كون سنة
 مستفظة **قوله** وفي انصاف الما بية بالوجود كما يرب سبب اليها بالجعل المولف **قوله** والجواب الاول في جواب قول البطلان
 انهم اولاً بان المية قد تكون معدومة عند كذا فيجيب صدق سلبها عن نفسه بان صدق الوجود اليها في سبب على وجه الموضوع
 فاذا وجدت سمات نفسها فلها كان سلب الشئ عن نفسه مستحيلاً مطلقاً لزم الاستحالة على قول رديف ثم اكمل بان سلب الشئ عن نفسه
 لا يستحيل اذا كان الشئ موجوداً ما من عدمه فان وجبات ما سرها كذا في اسواب باسرها صفة عند عدم الموشرا وعدم التأثير
 يكون الانسان معدوم فيكون سلبها عن نفسه وتكون السالبة القائمة ليس لانسان انسان صفة حينئذ فاذا وجد بها كذا
 كما جعل هذا انساناً فاشترط اصله في نفس الانسان الذي هو مصداق القضية القائمة لانسان انسان لا يلزم المجمولية الذاتية المستفظة
 فان المستحيل ان يتعلق كمال يكون بشئ نفسه وزنا تباين ذاتيات بعد تقرر ذلك الشئ ولا يتقبل ان يتخلق بالجعل لسخ التقرر الذي
 هو مصداق ثبوت الشئ لنفسه ثبوت ذاتيات لا في ذاته كمال بالذات هي نفس لما يثبت لكونها بية ولا كونها موجودة وما يلزم من كون
 المية مجمولة ومجان كون كون المية بية مجمولة يعين جعل مصداق الذي هو نفس المية غير متقبل هو الحق في الجواب وانما ذكر
 الشان في الجواب فليد منه ايضا حسب ان في الجواب على ما ذكره في غاية السطر فان التأثير لما كان في المية وهي مصداق عالمها
 على نفسها وعلى ذاتياتها عليها فكلما في عدم الموشرا وعدم ان شير لية نفس الانسان كذلك يلزم من عدم كون الانسان انساناً
 بية ولا صدق عين عدم الموشرا وعدم التأثير المستلزم اليه نفس الانسان القضية القائمة لانسان انسان وهو صحيح البطلان
 ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما لم من عدم الموشرا وعدم التأثير عدم كون الانسان انساناً فم من وجود الموشرا
 والتاثير كون الانسان انساناً بية وقد مر ان يتعلق بهذا المقام باسطة تفصيل في فروع بحيث يجعل فقط ما ترجم صاحب الحق للبين
 من ان المية السوداوية مغايرة لكون السوداوية مساوية والمثل ان كون السوداوية مساوية لية يستعمل على الدليل على ان
 كون السوداوية مساوية لكون السوداوية من الغير ليس على عدم كون السوداوية مساوية لغيره بل انما هو على البطلان نفس
 السوداوية عدم الغير وانما على ذلك كون السوداوية مساوية من الغير وليس كون نفس السوداوية من الغير يستلزم كون السوداوية مساوية
 من الغير انشئ ولا يخفى على من رزق انهم ان المية السوداوية وان كانت مغايرة لكون السوداوية مساوية لكونها ليست مغايرة له
 مصداق بل مصداق كون السوداوية مساوية في نفس المية السوداوية وكون السوداوية من الغير كما انه على البطلان نفس السوداوية

عند عدم الغير كذلك هو عند عدم كون السوداء مع عدم الغير لا سماع كون السوداء وسواد مع الظلمة نفس السوداء وكون
 نفس السوداء من الغير يستلزم كون السوداء من الغير قطعاً اذ مصدر في كون السوداء وسواد هو نفس السوداء ولا غير ذلك انما هو غير ثابت
 وكون من لم يجعل مصدره في ذلك من غير ان يكون له في ذلك باب في القائل من الاستدلال باعتبار الشق الثالث وهو ان الثاني في الثالث
 المبيته بالوجود قال اما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت امراً اعتبارياً لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فيجب
 استنادها الى علته ودرار اعتبار العقل في نفس جاعل الموصوفية والتقسيم فيها من غير ان يكون عرفاً من قبل ان الموصوفية
 المرتبة على جعل وهي ذات ارتباط المبيته بالوجود يستلزم ان تلحق مقتضى الى ما لها بالذات مادامت تلحقه بما هي رابطة بينها
 فان ثبتت بما هي مفهوم ما لم يكن تارة للارتباط بل كانت امراً مستقلاً بنفسه ما بين الذات لها في العقل اذن كانت ذاتها
 شأنها بملية المبيته من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وان تعلم ان هذا الكلام ليس بمعنى اما اول الظان المعنى
 الغير المستقل الموجود في خصوص لحاظ الذين من غير ان يعللوا متى عند احد من اصحاب الجعل المؤلف ولا يستند الا لاشل
 في القائل قد سبق مفصلاً واما ثانياً فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتبارات انفس لزمية وانها مستندة الى
 علة ودرار اعتبار العقل هي جاعل نفس المبيته لا الغير المستدل بل في يديه اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان الاعتقاد
 بالوجود واما اعتبارها في الاصل ان يكون اثرها بجعل بالذات واما مصدرها فبما المبيته نفسها بالوجود وان قيل يكون مصدرها اثرها
 الجعل اجمع الى ما لا يشق الا من وجوب ان ذلك التعاكس مع اعتقاد استناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المبيته المستندة
 في الكلام الى الشق الاول فلا يكون قد جازاً غير انما الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلاً على طريق
 الجعل البسيط ولا على طريق جعل الموصوفية الى ما على الطريق الثاني فلو لا ما عرفت سابقاً من ان اثره لجعل المؤلف ليس به نسبة الاربعة
 الغير المستقلة بما هي كذلك ثانياً لا ففر من ان اثره لجعل المؤلف هي نسبة الاربعة الغير المستقلة فلا يصح قوله فوجب استنادها
 الى علة ودرار اعتبار العقل هي نفس جاعل المبيته جاعل جاعل بالذات على ذلك التقدير انما الجاعل بجعل بالذات
 لظنية الاربعة الغير المستقلة وثالثاً انه على ذلك التقدير يكون اثره لجعل بالذات هي نسبة الاربعة الغير المستقلة ولا ريب في اذ
 اعتبارها واما اعتبارها في الاماكان سواء كان من الاعتبارات الواقعية او من الاعتبارات لا يمكن ان يكون اثرها لجعل
 بالذات واما الذي راد المستدل ما ذكره من ان الاعتبارات انفس لامرية فيجب استنادها الى ما لا يمكن ان الاعتبارات انفس الامر
 لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات ثانياً واما المستدل انما يخفى كون الاعتبارات هي اثره لجعل بالذات اما على
 الطريق الاول فاما لا فافان لا يصح على ذلك الطريق قوله انما يكون خبرنا ان قبل ان الموصوفية المرتبة على جعل لا لا انما بين قبل ان
 اثره لجعل الموصوفية بالاربعة بين المبيته والوجود بما هي غير مستقلة لان اثره لجعل بسيطه كذا ثانياً فلان نسبة الاربعة

ان يكون فيه لشخص الفاسدة غاية فغاية النفس بتخليصها عن سجون الابدان القذرة بالساعات التي خلقت للجلود
 ان كانت الساعات تختلف عن بعض النفوس بسوادها والغير فغاية نظر الى النظام الكلي وبني ان يكون عن الاشخاص الموجودة
 بتخليصها عن سجونها باحتمال عدمها من مولد عدمها والوجود وان يختص بتفصيل فليس بطلانها والاشارة **قوله**
 فان عنوانها العلة الغائية العلة الدورية تكون على العلية الفاعل لما كان الواجب سبحانه على فاعلية الكل كما في العلية
 فاما يكون لغاية مقصودة لقائه عن العالمين ثم في فعله سبحانه حكم لا يخص ومصلح لا يستحق لكنها كدولة الى نظام العالم كما
 عنوانها التي في فروعها لا تتغير ان عنوانها الحكم المصلح فباض **قوله** ان الاشياء في البحث والتناقض ثلثة اهل الاول منها
 من الحركات في البحث الاتفاق معنى والثاني ان الاشياء كما كانت في الاتفاق اى بسبب الثالث ان من الاشياء في العلم
 شوقا وتزجرا بالقياس الى شئ كونه غير واجب حصول التحقيق من كان اجبا لمحصل والتحقق بالقياس الى اسباب فقال
 بالقياس الى ذلك انه كان بالبحث والاتفاق وانه الحق **قوله** انها كانت بالبحث والاتفاق الفرق بين البحث والاتفاق
 ان البحث لا يمكن ان يتصل الا في الاسرار الخفية بخلاف الاتفاق **قوله** وبني ما يتوقف عليه شروع قد اشترط ان المقدمة ما يتوقف عليه
 اشروع في العلم وفرت بتصور العلم برسمه التصديق بغيره وموضوعه فتوقف اشروع في العلم على تصور برسمه وكيفية التصور
 بوجه ما فاجيب بان المراد توقف اشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة على تصور برسمه فتوقف ذلك بان المراد بصيرة غير مضطربة
 بوجه حصول البصيرة الكاملة عن تصور بوجه ما فلذلك عدل الشارح عن الشبهة وقال المقدمة ما يتوقف عليه شروع على وجه البصيرة
 الكاملة منسرا لتصور العلم بوجه التصديق بالغاية والموضوع ووجه التوقف على وجه الامور الثلاثة انه لا يمكن شروع في العلم بطلان
 فلا بد لشروع في العلم من تصور بوجه ما وان مشروع فعل اختيار في التحقيق لا بعد التصديق بالغاية وان العلوم لا تتأخر حقيقة
 الاتباع للموضوعات فلا بد للشارح في العلم على وجه البصيرة الكاملة من ان يمتاز العلم عنه عن سائر العلوم فيجب ان يصدق
 الشارح في العلم على وجه البصيرة الكاملة بموضوع ذلك العلم **قوله** وبما قدمت الكتاب على ان يطالع مقدمة الكتاب لا يجد
 كلام القوم كائن على اليد المحقق قدس سره بل بوجوه من مخترعات العلامة المتأخر في قدس سره فانه لما راي قولهم المقدمة
 في الاسرار الثلاثة وراى ان المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه شروع نفس الامور الثلاثة وان غرضه الشئ نفسه غير محقول ان يكتب بان
 للمقدمة منين الاول مقدمة العلم الثاني مقدمة الكتاب بصح النظرية ومجلة المحقق الرافعي وتتمنى الشارح اثره ولا يخفى عليك
 لاحاجة لتفسير النظرية الى تجديد اصطلاحه بعد ان كتب القوم بل كفى ان يقال ان المقدمة كما كانت حقيقة في الامور الثلاثة
 لكنها تطلق مجازا على غيرها بانكره الى فصحت النظرية من دون ان يكتب بالاشتراك اللفظي الذي هو خلاف الاصل **قوله** وبني
 محمد لما علق الكتاب لابن جرير من الكتاب فاحتمالاته **قوله** فخصيص مقدمة الكتاب لما ذكر ان مقدمة الكتاب

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ واحد بالمعاني وجميع الالفاظ والمعاني وورد عليهن مقدمة الكتاب هي اذ كقول المقصود ان
 الالفاظ لا الالفاظ فليست المقدمة الالفاظ واحد بالمعاني ومقدمة الكتاب طائفة من الكلام وميت هي الالفاظ لان الكلام
 سياتي من كليتين اى نظامين موضوعين لمعنيين مفردين بالاستاد ولا سيما وقد اخذ الشارح في تفسيره لفظ الذكر والكلام جميعا وكان قد بين
 اللفظ يخرج خصصها البعض بالالفاظ ووجهه ما يخص مقدمة العلم بالمعاني باعتبار الالفاظ بل في مقدمة الكتاب هي الجبين بان كسر مقدمة
 العلم هي الجبين بان فتح فلما كان مقدمة الكتاب الالفاظ واحد بالكان مقدمة العلم بالمعاني وورد لان الالفاظ هي مقدمة العلم بالمعاني
 هي مقدمة بها فاجاب بان الذكر كما يوصف به الالفاظ لا يوصف به المعاني غاية الامر ان انصاف المعاني بالذكر بالعرض تبرر الالفاظ
 وان ذكرها لما خوفي في تفسير مقدمة الكتاب اهم من الذكر بالذات والذكر بالعرض فائدة الذكر في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها
 بالالفاظ وكذا الكلام يطلق على الفعل ونفس غاية الامر ان الالفاظ على نفس من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فصح
 اطلاق الكلام على المعاني ايضا والكلام لما خوفي في تفسير المقدمة هم من الكلام للفعل ونفس فائدة في تفسيره لا يدل على ان
 الكتاب هي الالفاظ وذلك ان الارتباط والاشتغال باخر في تفسيره مع ان الارتباط والاشتغال بالذات انما جاء بالمعاني
 فقط فلما ان اخذنا في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالمعاني لكون المراد بها اهم ما هو بالذات وما هو بالعرض كذلك كلفنا
 والكلام في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالالفاظ لكون المراد بها اهم ما هو بالعرض والاشتغال بالذات انما جاء
 بالمعاني فقط يعني ان الارتباط والاشتغال بالذات انما جاء بالمعاني والاشتغال بالعرض لا يخلو بالالفاظ والاشتغال بالعرض من حيث انها متصلة
 من المعاني اتي بها الارتباط والاشتغال فلما ان اخذنا الارتباط والاشتغال في تفسيره مقدمة الكتاب ليس قرينة على اختصاصها بالمعاني
 فقط كذلك اخذنا الذكر والكلام ليس قرينة على اختصاصها بالالفاظ فقط فائدة الارتباط والاشتغال في تفسيره قرينة على ان الذكر
 والكلام لما خوفي في تفسيره هم من المعاني بالذات ومن يكون بالعرض كما ان اخذنا الذكر والكلام فيه قرينة على ان الارتباط والاشتغال
 لما خوفي في تفسيره هم ما يكون بالذات وما يكون بالعرض فلا يتوهم ان قولنا بالارتباط والاشتغال الخ يدل على تخصيص مقدمة الكتاب
 بالمعاني فقط لان اطلاق الذكر حقيقة على الذكر بالذات واما اطلاقه على الذكر بالعرض او الالفاظ ما هو بالذات وما هو بالعرض فجاز
 وكذا اطلاق الكلام على الفعل حقيقة على نفس وعلى الالفاظ ما هو بالذات وما هو بالعرض فجاز وكذا اطلاقه على النفس حقيقة على النفس
 والمعلوم ان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني ووجهه ما كانت مقدمة العلم عبارة عن ادراكها فيكون التفسير فيها اعتبارا
 لما خوفي من ان التفسير بين العلم والمعلوم اعتباري وهذا ان كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
 وكان الصديق قسما منها واما اذا كان العلم عبارة عن الحالة الادراكية الغير المعلوم كما هو مبني المعنى كان التفسير بينها
 حقيقيا او مقدمة العلم على هذا التقدير عبارة عن الحالة الادراكية وهي ليست بمتحدة مع المعلوم بل مغايرة له مغايرة حقيقة

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة المحالة الغير المتحدية مع المعلوم كما هو سبب التعاكس في الاشكال كونهما علمًا وكذا اذا كان
العلم عبارة عن الصورة المتحدية مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب إليه جماعة فانه اذا لم يكن التصديق قسما من
الصورة لم يكن اتحادا مع المصدق فلا يكون مقدرا على مجموع التصديقات بل هو التصديق الموضوع للمعاني متحدة مع نفس المعاني على تقدير ان
مجموع اتحاد غير المتحدية كانت مقدرا لكتاب عبارة عن الفاظ وصدورها عن مجموع الالفاظ والمعاني كان بينها وبينها اتحادا على تقدير صحة كل
مقدرة العلم عبارة عن ادراك المعاني وبغير متحد مع الالفاظ وصدورها عن مجموع الالفاظ والمعاني اصلا وبوطا بنقلها كانت
مقدرة الكتاب عبارة عن المعاني وصدورها في ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن المعاني المدلولة عليها بالفاظ مخصوصة
وعلى تقدير اتحاد المعلوم والعلم انما يتحد ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة
فلا يلزم على تقدير اتحاد العلم والمعلوم كون التصديق قسما من العلم البصر اتحاد مقدرة العلم ومقدرة الكتاب قلت الجمشية الماخوذة
مع المعاني في مقدرة الكتاب على من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة ليست خبر من مقدرة الكتاب كالا ينبغي
بل ينبغي التمييز الملاحظة دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع ذواتها متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع
ادراكها تباعا في التقدير والاتحاد مع المتحد مع اشئ متحدة فقلت ان كان العلم في الصورة المحالة المتحدية وكان التصديق قسما
منها فيكون ان يكون الاتحاد مع العلم متحدا بالعلم المتصورى قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد
مع المعلوم مختص بالعلم المتصورى لان الصورة متحدة مع نفس الصورة على تقدير حصول الاشارة بانفسها في الذهن سواء كان
الصورة تصورا وتصديقا وسياقي انما اراد بقاى قوله الا اذا كان المراد بالادعاء الكيفية اللاحقة بحيث
الادراك على ما ذكره قوله والاولى لان تلك لمباحث البصر طائفة من الكلام تذكر ان المقصود لا يتباطى بها فغيرها في
مقدرة الكتاب وان لم تكن بما يتوقف فيه شرع قوله زاد لفظ التصور على ان قولهم العلم التصور وهو ما اصرحنا له
باعتبار من الاول ان ادراك العلم في قولهم العلم التصور على ما هو المراد بالعام والخاص ونظما التصور عينية على هذا
الوجه والتعريف على قولهم العلم التصور على ما هو المراد بالعام والخاص وهو ما ذكره بالا في تعريف العلم المتصور في ضمن
الخاص على ما ذكرنا في زيادة لفظ التصور على ان التصور هو العلم الذي هو العلم على ما هو المراد بالعام والخاص في قولهم العلم التصور على ما هو المراد
بالتصورى الموصلى ذكر التصور بعد من ان يكون من اعم المراتب التي هي التعريف بما هو المراد بالعام والخاص في قولهم العلم التصور على ما هو المراد
بصورته المقتضية الى التصور والتصديق هو العلم الموصلى لا مطلق العلم كاشا للتصورى البصر ولا يكون على هذا التعريف في
زيادة لفظ التصور تبعية على مراد التصور لعل فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل العلم الموصلى والقول بان لمص
لعله عشر في كلمات ثلثات الفصحى على مرادته مطلق العلم وان لم يطلع عليه في غاية السجود وذكرنا به معنى قول الشارح زاد

في موضوعات كانت مقبولة لجهة العرض لكنها ليست مقبولة لما يتبعه فيكون القدم والحدث من عوارض بديهية علمية يستلزم انتقال
 العلم بالقدم والحدث انتقالهما بالماضي اذا كانت البويات لا يستلزم اختلاف الماضي وانما ناطقان العلم يحصل الى اعلا من الصورة
 فاصلة المتحد مع العلم كما هو المشهور ومن حاله سبانية العلوم فعلى الاول يكون العلم القديم المتعلق بعلمه وعلمه بالحدث استحقاق
 بركب العلم مستحقين بالحقبة فما يكون بينهما من الماضي وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث وانما
 يكون التماثل بينهما بالبويات الشخصية اذ لم يمتد بسببها من الذين يرون العلم القديمة صورته الى ان العلم المعصومي للحادث حقيقة ثابتة
 العلم المعصومي القديم كيف قد نضج لمحقق الطوسي في شرح الاشارات على ان العلم متماثل فلا سماع لان يكون العامر بالمصولة القديمة
 سبانية بالحقبة للعلوم بالمصولة بالحادث والاصل اشق الاول تعين الثاني وهو ان يكون التماثل بينهما بالبويات الشخصية فوجب ان
 يكون العلوم القديمة اية تصورات وتصديقات واللازم اختلاف المتماثل باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ
 التصور والتصديق فليعمل لان الكلام ليس في الاطلاق اللفظ وجود اخر وان لا تفك في ان صور الاشياء مرتبة في العقول المجردة
 كجسائقي انظارها تمام صور الاشياء في المجردة يستلزم ان يكون تلك الاشياء معلومة لاطلاصولها وذلك العلم المعصومي اما اذا كان
 ما وليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات وتصديقات فان توهم ان المحدث مستبعد في التصور والتصديق فلان المحدث حادث
 للتصور والتصديق والعارض غير موقوف في حقيقة معروضة فالمحدث لا يكون ان يوقف في حقيقة التصور والتصديق والزم يوقف في
 في حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة اية تصورات وتصديقات فظهر ان لا سماع لان نكر كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات
 وقصاي من نكر ذلك ان يحكم إطلاق لفظ التصور والتصديق عليها لان مجموع حقيقة ما بها كثم ان بعض الحكماء يشبه في ابيان
 الذي ذكرناه ان السببان معروف على كون علم المجردة غير موقوف وانها صفتها حصوله وهو ممتنع لم لا يجوز ان يكون تلك العلوم حضورية
 كما ذهب اليه الشيخ الاشراق وما ذكره الشايع في بيان كونها حصولية من ان الكائنات بأسرها معلومة للواجب سبحانه لانه هو جامعها
 والمجرات وسائطه خاصة لاجلها والحضور والممكن عندنا على غير من لاننا نعلم ان الحضور انما يكون عندنا على ما علم بالاجرة ان كبر الحضور
 عند الرسل اية خواصا شبيهة ونحوه المشبهة ان سلك فليس شليها بالمتماثل لما هو غرضنا في هذا المقام اما ان لا نطالع انما ان التماثل
 العلم القديمة حصولية او لا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ادعيه من كون العلوم بالمصولة القديمة تصورات وتصديقات بما ذكرناه
 من السببان وعلى الثاني فيخصر العلم المعصومي في العلم المعصومي الاحداث فترتب اختلاف من السببان اذا اختلف انما هو اذا كانت العلوم
 بالمصولة قديمة او لا في ان العلم المعصومي ليست تصورات ولا تصديقات وعلى ذلك القديم لما انحصر المعصومي في الاحداث
 انحصر التصور والتصديق اليه في الاحداث لكن لان المحدث وطلافي التصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا
 حصوليين وبالمعصومي على ذلك القديم ليس الا ما وثا وانما ناطقان ان قيل بان الكائنات حاضرة بلا توسط الصور عند المجردات التي

هي وساطة في صدورهم كما هو مبني على شئنا في الاشراق فلا يلزم منه انفعال العلوم التصورية القديمة لان العقل العاشر لا يسمي بحدوثه العقل
 التي هي متقدمة على البنية انما هو بحدوثها عند الانتهاء ليست لنفسه لانها لا تامة عن الجاهل بوساطة فيكون علمها بحدوثها بحدوثها
 وكذا علم العقل العاشر بالافعال لان الافعال التي ليست عند الانتهاء لا تامة عن الجاهل بوساطة فيكون علمها بحدوثها بحدوثها
 واسطة في صدورهم عن الراعي سبحانه فانه فيكون به والعلوم التصورية القديمة تصورات نقدية بالبيان الذي ذكرناه بالاشارة
 فكلما يخصم بحدوثها على كون علم الجبروات بما سوى ذاتها وصفاتها حصولها كما اشترط في السابق فظهر ان شبهة المذكورة غير قاطعة في المقصود
قولهم ان سائر العاليات والمعلومات الظاهرة لا تامة عن سائر العاليات والمعلومات في العلم التصوري ووجود الشيء المعلوم للعالم بان يكون
 المعلوم نفس العالم وقتلها وحلولها في النظر لا يفي بقتضي ان مراد وان سائر العاليات والمعلومات بالذات هو وجود الشيء المعلوم للعالم بان
 يكون نفسه وقتلها وحلولها في الاشياء التي ليست نفس العالم ولا انفكاكها لا معلول لا لا يتعلق بها العلم بالذات بل انما يتعلق بها العلم
 بحدوثها على ما يحتمل الشارح من ان العلوم بالذات معلوم بالعلم التصوري فانه يتعلق بالعلم بالذات واسطة بحدوثها معلوم بالعلم
 كان المتبادر عند الاطلاق المعلوم بالذات اطلاقا **قوله** انما اثرات من العوالم الى السواقل لما كان الشارح في البنية في البنية ظاهرة
 وكانت الجبروات معلومة للجبروات لانها وساطة في صدورهم عن الجاهل بحدوثها فيكون العلم التصوري في سائر اشياء الجبروات عند ما
 لا بحدوثها في البنية وانما يشترط في حدوثها لاجل العلوية لانها لا يكون في العلم التصوري بالذات معلومة بالذات فليفتق ان الجبروات
 انما هي معلومة بالذات في حدوثها لاجل العلوية وسائر العلوم بالذات معلومة بالذات لانها لا يكون حاصرها عند جاعله
 لا عند سائر العلل لانها بحدوثها على ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام من طول ليس تحت كثير من احوالها ولا فائده بعدد اشياء ان العلوم
 التصورية القديمة تصورات نقدية بالبيان انما هي بحدوثها عند الانتهاء لا تامة عن الجاهل بوساطة فيكون علمها بحدوثها بحدوثها
 فكلما يخصم بحدوثها على كون علم الجبروات بما سوى ذاتها وصفاتها حصولها كما اشترط في السابق فظهر ان شبهة المذكورة غير قاطعة في المقصود
قوله انما اثرات من العوالم الى السواقل لما كان الشارح في البنية في البنية ظاهرة
 وكانت الجبروات معلومة للجبروات لانها وساطة في صدورهم عن الجاهل بحدوثها فيكون العلم التصوري في سائر اشياء الجبروات عند ما
 لا بحدوثها في البنية وانما يشترط في حدوثها لاجل العلوية لانها لا يكون في العلم التصوري بالذات معلومة بالذات فليفتق ان الجبروات
 انما هي معلومة بالذات في حدوثها لاجل العلوية وسائر العلوم بالذات معلومة بالذات لانها لا يكون حاصرها عند جاعله
 لا عند سائر العلل لانها بحدوثها على ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام من طول ليس تحت كثير من احوالها ولا فائده بعدد اشياء ان العلوم
 التصورية القديمة تصورات نقدية بالبيان انما هي بحدوثها عند الانتهاء لا تامة عن الجاهل بوساطة فيكون علمها بحدوثها بحدوثها
 فكلما يخصم بحدوثها على كون علم الجبروات بما سوى ذاتها وصفاتها حصولها كما اشترط في السابق فظهر ان شبهة المذكورة غير قاطعة في المقصود

انما روان بحضورها الوسط الصورة انما يكون عند الحاصل وانه لا حاصل سوى المبدأ الحق بل محله ثم بين ان المجازات من المجرى
 والعقول مخزونة ومترتبة بصور في المجرى باقائه المبدأ الاول فبذلك يكون المجرى وساطة في صدور باقائه سبحانه
 كنهه على سبيل ارتسام صور المجازات فيها بكونها وساطة في صدور باقائه على شمسيتها واكتفاءها بما اراد في ذلك في قوله كونه
 وساطة لا يوجب الى اخره فثبت بما ذكر ان المجرى عالمة بما كانت موجودا فيها وحصولها بها علما حصولها وان الكواكب في الصور
 كلها مترتبة وخسنة وفيها وان المجرى عالمة بالكواكب والصواب في ارتسام صورها فيها ما كان الذي من السبيل حكيم بان علمها بالكلية
 والصواب لا يمكن ان يكون على نحو واحد تحقيقا للفرق بين الصور والصور وساطة على سبيل الاختزال والتصور وبالنسبة الى الصور
 نفس على ما ذكره ان شأنها بالنسبة الى الكواكب مجرد الارتسام والاختزال على سبيل الاختزال والتصور وبالنسبة الى الصور
 اختزال والتصديق جميعا فثبت ان علوم المجرى تكون تصورات وتصديقات وانما هي كون علم المجرى بما سوى ذواتها و
 صفاتها حضورية بالذليل مع ان انهم كان سادها عليه فلا يمكن ان يبين خارجا عن حقيقة الحكمة خلاصة كلامه ان علوم
 المجرى بما سوى ذواتها وصفاتها حضورية وانها عالمة بالكواكب والصواب جميعا علما حصولها وليس علمها بها على نحو واحد
 فلا بد ان يكون علمها بالكواكب على سبيل التصور بالصواب على سبيل التصديق تحقيقا للفرق بينهما فاقول ان كانت بصور
 صور المجازات بما سوى المجرى وصفاتها مترتبة في المجرى ومخزونة فيها بل على ذلك ان المجرى وساطة في صدور
 على المبدأ الاول بل ذكره ولا يتصور كون المجسرة وساطة في صدور شي من دون ان علم المجرى ذلك انني فيجب ان يكون المجرى
 عالمة بالاشياء التي هي وساطة في صدور تلك الاشياء ولا يمكن ان يكون علمها بها حضوريا بقدر ساطة العلم الحضورى هناك
 وبما هو ثلثة امور من كون المعلوم نفس العالم ونفسيه لا محلا لا فلابد من ارتسام صور تلك الاشياء فيها بكونها على وساطة
 على ارتسام صور العقولات في المجرى ان النفس حركه للكميات بواسطة القوة العقلية كما انها حركه للجزئيات بواسطة القوة
 الوجدية وكما تدل النفس عن الجزئيات كذلك تدل على الكميات والذبول عبارة عن ذوال المدركة عن المدركة مع بقائه
 في الخزانة فيجب ان يكون للكميات خزانة يكون هي فيها عند ذبول النفس عنها وذوالها عن المدركة ولا يمكن ان يكون ذوالها
 هي الخزانة لانها قوة جسيمة فلا يتم فيها الكميات فيكون لها خزانة اخرى يتم فيها صور الكميات وهي العقول الفاعلة فلا بد من
 ارتسام الصور للكميات فيها والى انفسها بيان عبارة عن ذوال الصور عن المدركة والخزانة جميعا والنفس قد تنسى الكميات فيجب
 من ارتسام الكميات في الخزانة او لا حتى يصح ذوالها عنها عند النسيان فثبت بهذا ان الكميات باجمعيها المفردات والعقود
 الصور والكميات مترتبة ومخزونة في المجرى وهي ناشئة عن النفس عليه هو ان الفرق بين الذبول والنسيان ليس هو
 ان الذبول عبارة عن ذوال الصورة عن المدركة مع بقائه في الخزانة وان النسيان عبارة عن ذوالها عن المدركة والخزانة

جميعا كما يرى تفسيرها الذي ذكرنا ما شاء مع القدم اما اولها فلا بد ان كان معنى انسيان زوال الصورة عن المدركة وانخرطت جميعا وانسحق طرفا
 وانسيان على شئ من الكليات او طرف من انسيان بالمعنى المذكور على شئ منها انما يكون اذ زوال ذلك الكلي المفروض طرفان انسيان
 عن الاول ان العالي لا ينشأ من انسيان الكليات عند زوال الصورة عنها باطل عند من اذهب مع ما فيها بديهة وانما ينشأ فلا بد ان كان
 الذبوان انسيان ما ذكر لهم يتبع انفسهم اذ لا يطرق على بعض المقولات ذبول بالقياس الى نفس وانسيان بالقياس الى
 اخرى فيلزم بغير ذلك المقول في انسيان تحقيقا لمعنى الذبول وزوال عنها تحقيقا لمعنى انسيان فالحق ان معنى الذبول هو زوال
 الصورة عن المدركة مع بقائها نسبتا بين المدركة وبين الصورة المذبول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الحذف من شئ شارفت لانسيان
 زوال الصورة عن المدركة مع زوال النسبة اليه فيخرج في اخذ الصورة النسبة الى كسب جديد بخلاف الصورة المذبول عنها
 اذ لا يخرج المدركة في اخذ الاول الثالث ذبوا المطابق لاصولهم فالحق ان ذلك ان استعد وانفس تتسبيل الصورة بتدريج ثلث
 ومعتدا وتربا بعد ذلك استعدادا لتسبيل الصورة ثانيا ثلث بالثقة والضعف والقرب والبعد فالذبول عبارة عن زوال الصورة
 عن المدركة مع كون انفس مستعدة لتسبيل استعدادا وقريبا لا استعدادا لمساوية القربة وانسيان عبارة عن زوال الصورة عن
 المدركة مع عدم الاستعداد والقرب لتسبيلها فطرفان الذبول وانسيان على المقولات ليس وليا على اختزالها في المجرى الاول
 ان يكون لما يطرق عليه الذبول وانسيان خزانة فضلا عن ان يكون هي الجواهر المجردة لم يتم بعد دليل شان على وجود المجردات
 فضلا عن اختزال المقولات فيها فانهم قوله شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصورة المعقولة من ماسوى المجردات من الكليات
 مرتبة في المجردات وان الكواذب والصواب سواسية في الارشاد فيها لان المجردات مكانها وسكانها في افاضة الصواب كالكواذب
 هي وسكانها في افاضة الكواذب والوساطة اذا كانت مجردة لا بد ان تكون عالمة بما هي وساطة في صدوره عن الجاهل بارتسام صورته فيها
 ولان الذبول وانسيان كما يطرقان على الصواب والكليات كذلك يطرقان على الكواذب والكليات فلا بد من خزانة الكواذب الكليات
 ان يكون خزانة انتباه الخيال الذي هو خزانة الحسوسات او انما حفظت في بي خزانة العمال في المجرى الموهبة لا تتلخ اقسام الكليات
 في التقوى المحببة فيكون خزانة الكواذب الكليات هي العقول المجردة والصواب والكليات سواسية في ارتسام
 فيها او يتلخ سليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرى لا يتلخ من دون ان يعلم المجرى في المقتول عالمة بما ارتسم فيها من الصواب
 والكواذب والبداهة ذاتية بان عليها لا يكون على نحو واحد فلا بد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجردا عن سبيل الاختزان
 دون التصديق بها والنسبة الى الصواب والفضة والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علمها للصواب فقط والصواب
 علمها للتصديق ايضا والاشئ ان يتوهم من قول شانها بالنسبة الى الكواذب مجردا لا يتلخ على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب لا يتلخ
 من غير ان يتلخ علمها للصواب ولا علمها للتصديق كما يتلخ الى بعض الاول ان الفاعل لا يتلخ من علمها بان ارتسم فيها بل

المراد ان شأناها ليست على الكواذب مجرد الارتسام والتصور دون التصديق بذاتها تحقيق على طبق اصولهم وهو ما افاد الحق
 الدواني قدس سره في حاشيته على شرح التجربة وقد افزع بالشكال ما حمله انهم يستدلون على كون العقل الفعال خزانة الصدوق
 الكليته بطريقان الذبول والتمسك عليها وطرأ بها يستدعي ان يكون خزانة كامر ولا يمكن ان يكون خزانة الا العقل المجرد
 بذاته في الكواذب الكليته فيب ارتسابها في العقل الفعال مع ان القول الفعالة مقدمة عن شرور الكذب في الافعال
 ان غاية لازم من هذا البيان ارتسام الكواذب الكليته في العقول الفعالة على سبيل الاقتران ولا ضير فيه انها الضير
 في تصديق العقول الفعالة بالكواذب وهو غير لازم فالحال ليس يلزم واللازم ليس يحال وما اورده الصدر المعاصر لمحقق
 الدواني من ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة معلوم والمعلوم والعقل الفعال انها يكون خزانة التصديقات
 صادقة كانت او كاذبة لو انتمت حصلت فيه به والتصديقات او لو لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم يكن خزانة لها ولا له
 في التصديق من مصدق فوجب على تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا لها في غاية السطو اما اولها
 لا معنى لخزانة الانفراد المعلومات اذا انفصل العلم عن المدركة الى الخزانة يستحيل كون العلم عرضا في المدركة فلا معنى لكون العقل
 الفعال خزانة للتصديق الا كونه خزانة لنفس المصدق به وكون الخزانة مصدقا بما هي خزانة لا غير ضروري ولا سبيل عن طيحه
 كيف وان خزانة لا يجب ان يكون مدركا لما هي خزانة لكاي فظة التي هي خزانة للوهمات وليست مدركة لها ولا تخيال
 الذي هو خزانة للموسات وليس مدركا لها ولا تخيال فانه لو فرض ذلك لم ان الخزانة خزانة للعالم ليس معنى كونه خزانة للعالم الا ان
 العلم حاصل فيها حصولا ظاهريا فلا يلزم من كون العقل الفعال خزانة للتصديق الا ان يكون التصديق حاصلا حصولا ظاهريا و
 لا يلزم من حصول التصديق حصولا ظاهريا كونه مصدقا حصولا حقيقيا لا يستلزم صدق المشتق ولا يجب ان يكون
 في الخزانة حصول بطل لما هي خزانة له وما قيل من ان الذبول بطريق التصديق الذي هو علم وتصديق شئ فلا به
 من حصوله في العقل الفعال فوجب ان يكون مصدقا على ذلك لا من حصول التصديق الذي هو علم وتصديق شئ
 في العقل الفعال حصولا ظاهريا لا يستلزم ان يكون العقل الفعال مصدقا كما لا يخفى اما توهم بعض مستشرق على المحقق الذي
 من ان الكواذب مرتبة في النفس بما هي مصدقة بها فوجب ان تكون مرتبة في العقل الفعال ايضا بما هي مصدقة بها ولا
 لم يكن بين الخزانة وبين ما هي خزانة لمطابقة فني غاية السخافة اذ قد عرفت انه لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة
 فضلا عن ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم بذاته فانه تحقيق في المقام ومن العاجب ان صاحب
 الاخرى المبين لما لم يجدد من القول بارتسام الكواذب في العقل الفعال ولم يكن له سبيل الى القول بان علم العقل الفعال
 بالصدوق والكواذب على نحو ما صدر ولم يرخصه عقل الذي هو وجه يجوز كون طلبة تصور وتصديقها من قبله الا باطل

على عاوة قال في قبضة التحقيق ان اعتبار النفس الامر بها اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بتعلقه بالفعال من العقل في نوعه
 ام في من الخارج والصواب في مرثية في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها والكواذب بسوا استعدادها ونفسه استحق لقبها بباو
 بوزن الحقيقة في بديك الاعتبارين ولا مخذ واسما ثم قال لما قول بعض متقدمي المتقدمين ان ثلث العقل الفعال في اختزان
 المقصودات مع الصواب والمخطئ والتصديق معا ومع الكواذب المخطئ فقط دون التصديق اى المخطئ على سبيل التصور دون
 الاذعان لمبرأه عن الشبهة والاسوار التي هي من قوايع المادة فليس على من تفصيل ليس من استقرار في مقرو ان التصور
 والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد في النظر الثانية فاما ان العلوم انصورية تعلم النفس العاقلة بنبأها كبر
 والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير منسوخة عنها بسبب الوجود العيني في
 النظر الاولى في غير داخل في المستم بتي وجميع على هذا الكلام من آثار الفيلسوف والطحاوي وايضا عن ابي سليمان لانه قد عرفت
 بان اعتبار النفس الامر بها اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه فالاعتناء بالصواب والمرثية في العقل الفعال بما هي متحققة في حد
 انفسها متحققة بالمطابقة للنفس الامر بالنسبة المذكورة فان يكون العقل الفعال عالما بكبر نبأ مطابقة النفس الامر او عالما بكبر نبأها
 مطابقة للنفس الامر غير عالما بغيره لا من والاخر ان اطلاق ان اذ العلم بعدم المطابقة جعل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها
 وتجري شي بينهما على العقل العانية جعل فنيين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصواب وكذا الاعتناء بالكاذبة المرثية سنة
 العقل الفعال لا يمكن ان يكون مطابقا للنفس الامر في غير مطابق لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكبر نبأ مطابقة
 او بالاطلاقية لعدم مطابقها فنيين ان يكون عالما بانها غير مطابقا للنفس الامر فيكون كذا لها ومصداقا لاعتناءها
 اذ الشفيعين يستلزم التصديق بان يخرج به فيكون علومه مقصودات وقصديها فالقول بان الصواب ومرثية في العقل
 الفعال بما هي متحققة في انفسها والكواذب بسوا استعدادها ونفسه استحق لقبها بها لان كان معناه ان الصواب ومرثية في العقل
 الفعال على وجه تصديقه بباو الكواذب مرثية في سبيل الاختزان والمخطئ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من
 بركات بعض متقدمي المتقدمين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل على شقيق غراب وطنين ذاب ففكر انه قد افقد اصل الكلام من
 التحقيق الهدى في الحكمة لم يشكر نفسه واسطة لفظ التصور والتصديق مع تعارضهما كما عمن اللفظ ذوا في غلبه السماع لفته حيث هو بطبع
 العقل الفعال بالكواذب لاجل سواد استعدادها ونفسه مع شهم حذا لفعال العالي بالسافل ما هو اهل فادور كسرت في الاسلام ما ذكره
 بالاطلاق التطويل من ان كلامه لا يصدق ليس على من تفصيل فاشبه بطنين موصوفة في اذن اصيل قد سبق ان التحقيق بوازن الحكم
 مطابقة قديما كان او حدا ذا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فخصاص امره ان يحجر لخلق لفظ التصور والتصديق على الصواب
 القديم لان معنى حقيقتهما متاك وبيت شعري فاذا يرمي بالمعجب بنسبه بالتصور والتصديق حيث يخفى ان تمام العلم الوصولي انتم بها

وبالحقيقة يعلم عنده والله بهر من كلامه على ما سألنا ان شاء الله تعالى انه نظير ان العلم به الوجود الانطباعي الذي هو الصورة فالحال ان تصور
 والتصديق في عين من العلم معنى الوجود الانطباعي فالوجه مطلقا حقيقة مصدقة واحدة واقرارها بصحة باعتبار فيكون الوجود والانطباع
 تصور في الاذن العالي لا يتقاسم الى تصور والتصديق لانه تحت النوع مع الوجود والانطباع في الصورة في الاذن الانطباعي الذي
 ينقسم الى تصور والتصديق وان كانا يتبعان من الصورة فموجب ان يكون الصور المرشدة في العقل انعكاسا لواقع تصورات وتصديقات
 لان الصورة الحاصلة من شيء في ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشيء في ذهن عال لحصول الاشياء
 بانفسها في الاذن ان جميعا كما يزعمون بل انهم لا يفرقون بين صورته في كلامه قوله ان لا يوجد قد كان فيها سبق وعرف بارتسام الكليات
 الكلية في العقل الفعال وفي هذا القول انكار له في قوله في بيان حيز الشرق ونحو القول كما تبين بعض الاكابر من المتأخرين بعد
 ما ذكر الاشكال اننا نل من النسيان والذهول قد يطردان على الكواذب فيلزم ارتسامها في العقل الفعال وبطلان ما جاب به
 عنه المحقق الدواني من انه لا ينفرد في ارتسام الكواذب في العقل الفعال على سبيل الخط والتصور دون التصديق او لا بد من خلاف
 ما عليه الجمهور من ان مورد القيمة الى تصور والتصديق هو الحصول على ما حدث دون التقديم وثانيا بان الحصول في المدركة هي الكواذب
 بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرشدة في العقل الفعال بما هي متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزائنه ولو
 ثالثا بان الكلام انما هو في طريقان الذهول والنسيان على التصديق الكواذب بما هو مصدق بها فيلزم تحقق التصديق الكواذب في
 العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من هذه الجهة بان الكواذب قد ركبت العقل المشوب بالوهم في عين المتأخرات فيكون خزانة ما هي الخزانة
 التي هي خزائنه للموجبات العقل الفعال لانه بسبب حيلك ما في كلامه من الغلو اما لا فلا فلان ما ورد من لوجه الشك على تحقيق الحق
 الدواني في حيث هو كما بينا في المسألة سابقا واما ثانيا فلا فلان ايراداته الثلاثة لا زعم عليه اما الثالث فلا فلان يلزم على ما ظنم ان تصديق
 ما ذكر في الايراد الثالث ان لا يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان التصديق الكواذب ما هو عليه لذهول النسيان فيلزم تحقق التصديق
 الكواذب في الحافظة ولا يلزم اطلاق اتفاقا او الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما ذكرهم فان زعمنا لا يلزم من حصول
 التصديق الكواذب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصولها في حصول على وجه لا يجب لانتفاء قلنا قلنا لا يلزم من حصول تصديق
 الكواذب في العقل الفعال كونه مصدقا بها وبما هو المحذور اما في قلنا ان الكواذب حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها وفي الحافظة لا سيما
 مصدقة بها او التصديق ليس من شأن الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزائنه لانه الاول فلا فلان هذا العقل مستحق
 بان خزائنه الصواب الكلية هي العقل الفعال فاذا كانت الصواب الكلية حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها فاما ان تكون
 حاصلة في العقل الفعال ايضا بما هي مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا عليه تصديقا او تكون حاصلة في العقل الفعال
 لا بما هي مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزائنه ولو هو مما يحيل هذا العقل فلا سبيل لاداء انكار كون

كون العقل الفعال مصدقا بالصواب وكون علمه تصديقا بالواقع وذا هو الوجود المنسيان على تصديق الصواب في علمه تحقيق
 تصديق الصواب في العقل الفعال كما نعلم فلا محيص لمن كون علم العقل الفعال تصديقا بالواقع وذا هو الوجود المنسيان على تصديق الصواب في علمه تحقيق
 عليه انشاء الله تعالى قوله فترى قال في الحاشية اشارة الى مناقشة طائفة من الذين انما حفظوا خزائنا لما يدركه الوهم وهي المعاني
 الجزئية وليس خزائنا لما يدركه العقل الصرف بل اسوة الوهم اعني الامور الكلية والجزئية والجزئية والجزئية والجزئية والجزئية والجزئية والجزئية
 فيها يندرج من المداخل والفرق بين المفاهيم وبين دركات الوهم انما هو ان تصديق كسب العلوم والذبول في بعض من في انفسنا
 والكلية الكلية في علم ارتسامها في المبادئ العالية انتهى واما حصل ان انما حفظنا خزائنا في نواتها المعاني الجزئية التي يدركها
 بواسطة الوهم لا المعاني الكلية التي يدركها النفس لا بواسطة قوة حسانية وان كان ينطفيء فيها الوهم فالكلية والكلية انما يدركها
 النفس لا بواسطة قوة حسانية غاية الامر ان الوهم ينطفيء العقل فيحصل بالكلية لان الكل والكلية يدركها العقل بواسطة
 الوهم شتان من يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة وان كان الوهم يشارك سببا للتخليط في ادراكه فقول لان
 انما حفظنا خزائنا لما يدركه الوهم معناه ان انما حفظنا خزائنا لما يدركه العقل بواسطة الوهم وكذا قوله وبين دركات الوهم انما فيه
 بعد دركات الوهم دركات العقل بواسطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فقط ما
 اورد بعض المشايخ من ان المدرك ليس الا النفس الوهم والمحل يشترك في الادراك فمضى كون انما حفظنا خزائنا لما يدركه
 الوهم وليس يشترك فيهما فخرائنا لما يدركه النفس معونها بالكلية والكلية مدركه بجزئية الوهم كانت انما حفظنا خزائنا لما يدركه
 ان الكل والكلية ليست مدركه بجزئية الوهم انما المدرك بجزئية الوهم المعاني الجزئية فلو لم ينطفيء العقل في التصديق بالكلية والكلية
 فما يكون انما حفظنا خزائنا لما يدركه لا يخفى ان لو ادرك الكل والكلية على غير الاول لاوعان بها الثاني تصور بالوهم انما المدرك على
 الاول من ادراكها فانه ينطفيء العقل فبذلك بالكلية لا مدخل للوهم في انما الثاني والذبول المنسيان قد يطعن على
 الكل والكلية المنسوبة فيجب القول بانها ما في العقل الفعال ولا يمكن القول بانها ما في انما حفظنا خزائنا لما يدركه في تصور الكل والكلية
 الكلية للوهم بسلطانها ما افادته المحقق الذي قاله سوار كان نفس المعلم يعلم ان انما حفظنا خزائنا لما يدركه في تصور الكل والكلية
 الاول اعلم المحصول الثاني اعلم المحصول وقالوا ان اعلم الخ كان عين الصورة انما جرت فيها تعلم المحصولي وان كان غير رافعه
 اعلم المحصولي فاعلم من ان اعلم المحصولي عين المعلم فانه اعتبارا فانه لو كان مرادها بجزئية عين الصورة الخارجية كونه حياطة
 ولو كان غير اعتبارا لم يصح العاقبة بينه وبين اعلم المحصولي فانه ايضا عين الصورة الخارجية حقيقة وغير اعتبارا فانه قد اشار الشارح
 الى ذلك حيث نبه على انه لا غير ولو بالاعتبار ان المراد في المحصولي بجزئية نفس المعلم ان نفس المعلم لا اعتبارا بصلها بجزئية
 متعاقبة المتعاقبات بالاعتبار المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان اعلم المحصولي انما يكون محصور نفس المعلم عند العلم

العاقل في علم النفس المجردات بانفسها متاخره لصدق العقول العلم بها كالمشقة العلم بل بصفة انصافه متاخره للعلوم
 والعالم هي الحالة الارادية المعبر عنها بالمشقة لصدق العالم هي النفس شلا من حيث قيام تلك الصفة بها وصدق العلم
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق العلم بالمشقة انما هي النفس ابتداء من حيث قيام صفة المعالجة بها
 ومصداق العلم بالفتح هي من حيث وقوعها عليها واما حصل ان العلم صفة واحدة بالحقبة يعبر عنها بالمشقة فيختلف
 باختلاف متعلقاتها فان كان متعلقها امرانا باطن العالم كان متعلقها بوسط صورته كما صرح منه عند العالم بمشقة
 صفة العلم يتعلق بصورته اولاً وبالذات وبثانيها وبالعصر من نفس العلم حصولها بالقياس الى ذلك الامر ذي الصورة
 لانه بالقياس اليه بواسطة حصول الصورة وان كان متعلقها امر خارجي غائب عن العالم كمن ذاته وصفاته والصور الحاصلة
 فيه كان متعلقها بالذات لا بواسطة صورة فيعلم العلم ضرورياً لانه ليس بواسطة حصول صورة فالفرق بين العلم
 بالمصدر وبين العلم بالحصول انما يجب حصول العلم بواسطة صورة وعدمه والدليل على ذلك ان العلم بالمشقة المصدر
 الذي يبرهنه بدشقة من العلم بالمشقة من العلم بالحصول انما يستخرج من العلم بالحصول والكاره سكاره لا يصف
 اليها والمشقة المصدر عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل الما بين ان يكون التلبس بالفاعل جزء منه او قاربا
 عنه فلو ظاهرا على اختلاف الاثنين فكونه مشتركاً بين العلم بالحصول والعلم بالمشقة دليل على ان بينهما معنى مشتركاً هو الحقيقة
 المبرهن عنها بالمشقة وهو الحدث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدرياً فالعلم حقيقة
 هي تلك الحقيقة المشتركة التي نسبت الى المصدر هي اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فاشتركا
 دليل على اشتراك فخر اخر انما كان مشتركاً الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان اما الظاهرة
 انما تكون بان العلم بالمشقة نفس العلم بالمشقة لا يتاخر اصلاً فمستندهم لمران ذكرها في الشخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد
 عند المجردة نفس الذات المجردة كما صرح به في مبدء لاكتشاف نفسها في العلم انما العلم هو مبدء لاكتشاف وجودها انما يتم وعلم
 ان نفس وجود المجرد عند المجرد هو مناط العلم وذلك منسج والمجرد الحاضر عند المجرد انما يكتشف عند المجرد بقيام صفة العلم
 بالمصدر عنها بالمشقة بذلك المجرد والثاني ان الصورة انما يكون مبدء لاكتشاف ذي الصورة لانه بواسطة في حضور ذي
 الصورة عند المدرك فاذا كان الشيء بنفسه حاضراً عند المدرك فلا حاجة في اكتشافه عند الوسيط الصورة وهذا ما يدل
 على الثاني انما كان حاضراً بنفسه عند المدرك لاكتشافه الى حصول صورة عند المدرك على العلم بنفسه كالمشقة كما يبرهن الحق لما ذكرنا واما ما ذكرنا
 من ان مصداق العاقل في علم النفس والمجردات بذواتها مصداق العقل والمعتول بل انصافه متاخره لغيره
 لا يبرهنه عاقل في ان المشقة المصدر العلم بالمصدر بدشقة من العلم النفس والمجردات بانفسها فمستندهم

اليفه واذا كان المعنى المصدرى للعلم متزاعا بينا ك مع ائتراء معبري العاليه ومعبري المعلوميه من ذات العالم ومعبري العالم
 ومعبري المعلوم ومعبري العلم متضاليفه والمفهورات المتضاليفه لا يمكن ائتراءها من ذات واحدة الالبيات ماخوذه في مرتبه
 المصدق لانها متعاقبه ومن استحيل ان يكون مصداق التعاقبات واحدا فان مصداق العالم يجب ان يكون مغايرا
 لمصداق المعلوم ولمصداق العلم اليفه وكذا مصداق المعلوم يجب ان يكون مغايرا لمصداق العالم ولمصداق العلم
 كما ان مصداق المعالج بالكسر مغاير لمصداق المعالج بالفتح فيما اذا عالجبت النفس ذاتها فكما انها من حيث القوة
 انفصاليه معالج بالكسر ومن حيث القوة الانفصاليه معالج بالفتح كذا كلبى من حيث قيام العلم بها عاقلة ومن حيث تعلقه
 بها تعلقه قويا مستقولا ولا يمكن ان يكون مصداق العقل والعقول واحدا المتعاقبات كما لا يمكن ان يكون مصداق
 المعالج والمعالج واحدا لاجل التعنائين وبذا تفصيل ما قال البعض من ان العاليه والمعلوميه متعاقبات وكذا العلم
 والمعلوميه ولا يجوز اجتماع المتعنائين في محل الالبداء الفايده ما اذا قائم الحكمه قدس سره وفي جوابه لبعض تعليقاته من
 ان كونها متعنائين بمعنى كيف يجوز ان يكشف نفسه عنه نفسه وكذا الاثار في كون الشئ سبدا لاكتشاف نفسه ثم انه كيف
 صدر منه في القول فاذا يستلزم ان يكون متعنائين بالقياس الى شئ واحد انتهى مبداه الشريفة فاني لم احصل
 بعد الفهم بعد التامل في كلامه هو ان العاليه والمعلوميه وكذا العلم والمعلوميه لا تعنائين مبداه في علم الشئ
 بنفسه لان قتل الشئ نفسه سواء عدم فية شئ عن فاعلم ليس متضاد مستحق يكون العالم والمعلوم بهما نفس العلم الذي تارة
 الى عدم فية شئ عن نفسه متعنائين او يكون العلم الذي هو عدم فية شئ متعنائيا للمعلوم فجزان يكشف الشئ
 عند نفسه ان كان الشئ سبدا لاكتشاف نفسه من دون لزوم تعائير مبداه وحين نفسه فاحاصل اول كلامه وانما قوله ثم انه
 كيف صدر منه في القول الى آخره فخلل يحصل انه قد قرر عند جميع الشائين انها يكونان متعنائين اذا لم يكن موصوفها
 كالابرة والمبسوة فانها لا يكونان متعنائين اذا لم يكن الموصوف بها واحدا وكان الصفات الموصوف بالابرة بهما
 بالقياس الى شخص مغاير لنفسه والصفات الموصوف بالمبسوة بهما بالقياس الى شخص مغاير لنفسه كالابرة زيد لمعروفه عمرو
 زيد فان الصفات الموصوف بالابرة هي في الحقيقة بالقياس الى عمرو والصفات الموصوف بالمبسوة هي في الحقيقة بالقياس الى
 زيد واما اذا كان الموصوف بهما واحدا وكان الشئ الى شئ واحد فلا يكونان متعنائين كالابرة والبسوة الممتنعين في زيد مثلا
 فانها اذا امتنعنا اسه ذات زيد مثلا لا يكونان متعنائين اصلا فان الالهة زيد لا تعنائين بكونها تعنائيات بكونها بكونها
 زيد ولا تعنائيات الالهة انما تعنائيات الالهة ابيه وبهذا لما اجتمعت العاليه والمعلوم والمعلوميه في ذات واحدة وكانت مقبلة الى
 شئ واحد لم يكن بينهما تعنائيات فالقول بتعنائيهما يستلزم ان يكون متعنائين بالقياس الى شئ واحد وقد ظهر

بطلان فية اعتمد في تقرير كلامه وهو ليس بشئ اما الاول فلهذا ما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المبرهن في نفس
 مشترعين الذات العاقلية نفسها لا يكون والثاني ظاهر البطلان والعلانية اليه لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى المشتق
 عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى متصانف لمفهوم المعلومات ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى
 باقيل كلامه متصانف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى بعينه بار وقوله ولا معنى للاشكال المتصانف بين العلم والعالمية و
 المعلومات بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفردات متصانفة فلا يمكن ان يكون مصداقهما واحدا وعدم غيبه الشئ عن نفسه
 وان لم يكن اضافته كنه مع الاستتبع المعنى الثاني وهو يصح عنه بالنسبة فلا سلب للاشكال المتصانف بين العالم والمعلوم
 وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكشف من استتبع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلية نفسها اطلاقا جبر على ذلك
 والاربعون عيون عليه نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواحد واجب سبحانه بذاته نفس ذاته وليس صفة متضمنة اليها بان
 معنى كون الصفات عين الذات ليس هو ان الصفة حقيقة عين الموصوف فان ذلك محال بالبرهنة فان ما هو صفة حقيقة
 غير الموصوف قطعاً بل معناه ان ما يترتب في غير سبحانه على الصفات يترتب فيه سبحانه على نفس الذات حكماً بان العلم
 بالمعنى المصدري المبرهن في نفس غير مشتق عن سبحانه اذا القول بانتم اعتمدته تعالى فيفيض الى القول بتباين مصداق
 العالم ومصداق العلم ومصداق العلم في علمه بذاته كما عرفت حكماً بان ما يترتب في غيره على قيام الصفة من الانكشاف
 يترتب فيه سبحانه على نفس ذاته ولما لم يل برهان قاطع على ان مبدء الانكشاف في علم انفس وغيره من الاذن العالي بتمام
 نفس ذواتها فلا بحث على انكشاف استزاع العلم المصدري من الذات العاقلية مع ان انكشاف ذلك يكاد يكون ملحق بانكشاف
 الضروريات والاما الثاني فلهذا ما انتزاع معنى العلم المصدري مفهوم العالمية ومفهوم المعلومات من الذات العاقلية
 نفسها فلا مجال لانكشاف المتصانف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمية المنتزعة من الذات
 العاقلية نفسها اما ان يكون بانها معلومة اولاً والثاني بجهي البطلان اذ لا معنى للعالمية دون المعلومات وعلى الاول فالعلم
 التي هي بازار العالمية في علم الذات نفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة عن غير ما والثاني ظاهر البطلان
 فتبين الاول فظهر بطلان العالمية وبين المعلومات في علم الشئ بنفسه نقضاً لما بلا شبهة واما ان شيتين لا يكونان
 متصانفين بالقياس الى شئ واحد اي اذ كان الموصوف بهما ذاتاً واحدة فليس كليهما فان العلاج والعلاج فيها اذا كانت
 انفس ذاتها متصانفتان قطعاً مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فلهذا ما تحقق اذن ان مصداق العالم متباين لمصداق
 المعلوم فان قلت العلم وانكشف نفس الذات لا الذات مع ميثية تعلق العلم بها بان يكون انكشف امرين الاول
 نفس الذات والثاني ميثية تعلق العلم بالذات فانما نعلم ذاتا ونعلم ميثية تعلق العلم بها قلت نعم انكشف والمعلوم

ففس الذات كمن الذات فما تكون معلومة وتكشفه تعلق صفة العلم بها لانفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من حيث تعلق المعالج بها لانفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات ومحيث تعلق المعالج بها وكما ان صدق العلوم بالعلم المحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم المحصولي بها لانفسها بنسبها للاتفاق بينا وبين الفلاسفة ولا يلزم من ذلك ان يكون بالعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني محيثة تعلق العلم بها فأكثرا ما تعلم الاشياء ولا تعلم انفسها معلومة ولا تخطر بانا محيثة تعلق العلم بها الا بالاشياء جديدة فافلت العلوم بالعلم المحصورى هي الذات المحصورة عند المدرك والمحاصر عند المدرك ليس بالانفس الذات لاى مع محيثة زائدة قلت المحاصر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم في الواقع فافلت تعلق صفة العلم بها بالعلوم اى تعلق صفة العلم هي الذات المحصورة نفسها لاى مع محيثة تعلق العلم بها بان يكون محيثة تعلق العلم بها جز من تعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اى تعلق صفة العلم بالذات الذات لاى مع محيثة تعلق المعالج بها حتى يكون محيثة تعلق المعالج بها جز من تعلق صفة العلم بالذات اذ لا معنى لتعلق صفة المعالج بتلك المحيثة وكما ان العلوم بالعلم المحصولي اى متعلقة نفس الحقيقة لاى مع محيثة تعلق العلم المحصولي بها مع الاتفاق على ان صدق العلوم بالعلم المحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم المحصولي بها لانفسها بنسبها وهذا ظاهر واذا ثبت ما عرفت فاعلم ان حقيقة العلم مطلقة لما كانت هي الحالة الادراكية وكانت قد تعلق بشئ نفسه لا بتوسط صورة وقد تعلق به بساطة الصورة وكانت مقسمة الى الصور والتصديق كان العلم المحصورى الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية المتعلقة بشئ لا بتوسط الصورة ايضا مشتقا الى الصور والتصديق والدليل على ذلك اننا نعلم عن بوجه وان من دون حاجة الى تفصيل صورة فاستدراج اثر بالضرورة فلو كان في الازمان علم حصوله لكان كذا الاذعان بوجوده والالجب تحصيل صورة الموضوع وصورة المحول وصورة النسبة الاربعة بينهما في الازمان وليس الامر كذلك بالبداهة وذا وكان المكان مخالفا لما عليه الاشياء لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى اية تصور والتصديق فانه سبحانه يعلم الصواب ويعلم انها صواب وقد ابر العلم التصديقي وانكاره المعنى باطل بل كصرح كيث وهو يفيض الى القول بجهل سحمان بصديق الصواب سحمان وتعالى عما يصورون ففسم الصور والتصديق في علم الباري عز وجل ليسا متباينين بل نفس ذات من حيث انها انشأه لاكتشاف الواقي للصواب والتصديق ومن حيث انه مبدء لاكتشاف المحتائق التصورية تصوره فآية ترتب في غيره وعلى قيام صفة التصور والتصديق ترتب على نفس ذات الحق المقدسة ولو لمطلع على ان لا يسمي علمه سبحانه تصورا وتصديقا نظر الى عدم تعلق النفس في المطلق بالبحث عنه فلا مشقة فيه فان وسوسك الجسم بان لا يكون العقل يكون العلم المحصورى تصديقا ويكون علمنا به وجوده تصديقا محصورا اذ تعلق التصديق ليس خارجا عن العقيدة فالعلم محصيل صورة

الموضوع بصورة المحمول وصورة نسبة امكانية في الذهن لا يمكن المصدقين المتعلقين التصديق لا يكون حاضر في متوسط الصورة على ما ذكره
حتى يمكن ان يكون التصديق حضورا في سائر في فائده بحث التصديقات من المعبر ان التصديق منه اجمالي ومبركشاف الاعمالي
وقد كما ذكرنا اننا قد اذنا اننا انما نبيض ففصلنا بينه وبين دورته من دون ان يحصل بالاولا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة كذا
في الذهن انما يتصل بها الاذعان ومنه تفصيل على عييل بعد حصول الصور منفصلة في الذهن فالصدق من حضوره من تفصيل
الاول فتعاقده نفس ذاتنا التي هي مصداق للوجود مثلا نودا والافلا سفة وان زعموا ان العلم الحسوس لا يكون مقصورا وقصده ليقا
لكم ان العلم الحسوس تصور او تصديقا لا يتم قطعا لان العلم المتعلق بالتصور كذا العلم المتعلق بالتصديق الحسوس لا يتصل
بصفات النفس عليها بذاتها وصفاتها حضوره والعلم الحسوس حين معلومة الا وانما نأخذ بما اعلمه به العلم الحسوس المتعلق بالتصور
ربح ان يكون تصور العلم الحسوس متعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يتصور ان يكون ذلك العلم له اعتباران
فمن حيث انه علم بما هو غير العالم وصفاته التصديق ومن حيث انه مبرك اكتشاف نفسه علم حضوره وليس تصور والتصديق
لان التصور والتصديق حقيقة متماثلان فلا يمكن ان يكون الحقيقة المقصودة او التصديقية باعتبار تصور والتصديق
يكون باعتبار آخر تصور او تصديقا فان الحقيقة محمولة في جميع اعتباراتها ذوا وما ذكرنا ان كانا في العالمات الاشياء كذا الحق
الاحق بالاتباع قوله وغيره ولو بالاعتبار كان في الحسوس العلم والعالم في الحصول متجانان بالذات متماثلان بالاعتبار عند فهم ان
العلم عند فهم الصورة الحاصلة في الذهن من حيث اكتشافها بالحواس الانسية والعالم نفس حقيقة تلك الصورة بما هي و
سائر تفصيل ذلك انظر الله تعالى قوله وسواء كان مرادنا لاختلافه بقصد تصور العلم في حصول الصور في الذهن
فدعينا من شعورين الاول ان الحاصل في الذهن امثال بالاعيان واستجابا والثاني ان الحاصل فيه العبادتها كقبا
فعل المذهب الاول لا يحصل في الذهن حقيقة من الحقائق الاعلانية وماهية من الماهيات الزمنية بل انها يحصل في الماهيات
والاشياء كمن الاشياء على انما فيها ما هو شائع وشال حقيقة المقصود تصور كالمناهية الانسانية ومنها ما هو شائع وشال بعض
وجه تلك الحقيقة وعرضياتها المتحدة سبحانه الراقع بالعرض فحق الانسان الحاصل في انما شال حقيقة الانسانية الموجودة في
اخراج فحق الكاتب الحاصل في الذهن شال حقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع الانسان في الراقع والاول على تعيين الاول
ما هو شال مطابق الحقيقة المقصود تصور كالمناهية الانسانية والثاني ما هو شال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او
لازنها كالمفهوم الحيوان ومنه فهم المناطق شال الحاصلين في الذهن فانها شال ان لذاتيات الحقيقة المقصود تصور ما اعني
الحقيقة الانسانية مثلا كمن الحيوان في صورته الحاصلين في الذهن فانها شال انما حقيقة الجسم المقصود تصور ما فعل في ذ
المذهب العلم بالشئ على انما كان لا يتغيرا لان يكون انما عرضة الذكر نفس ذلك الشئ بلا توسط شال وما العلم الحسوس اولا

يكون كما صغر المدرك نفسه فان يكون اما صغر المدرك مثال نفس ذلك الشيء وهو العلم بكنه الشيء او مثال ذاتياتها وانما هو
 هو العلم بالكنه او مثال وجه من وجهه وعرضياته وهو العلم بالوجه فان يسمى العلم المحصورى بالعلم بكنه الشيء وهو العلم بكنه الشيء من
 ان يكون اما صغر المدرك نفس الشيء او مثال نفس ذاته كان الاقسام ثلثة العلم بكنه الشيء والعلم بكنه العلم بالوجه فان نفس العلم
 بكنه الشيء كما يكون اما صغر المدرك مثال نفس الشيء كان الاقسام اربعة رابعة العلم المحصورى وعلى المنهج الثاني اقسام العلم
 ثلثة اقسام لان اما صغر المدرك اما نفس الشيء بلا قسوة الصورة فهو العلم المحصورى او اما صغر المدرك صورة في الصورة نفس الشيء
 وهو العلم بكنه الشيء او ذاتيات ذلك الشيء بان يكون مرآة للملاحظة بان يكون الاقسام ثلاثا بلذات الى ذلك الشيء او الى حصول في ذلك
 ذاتياتها المتقدمة بالذات وهو العلم بالكنه ووجه وعرضياته من عرضياته بان يكون الاقسام بالذات الى ذلك الشيء وبالعرض
 الى وجهه بلذاتى هو مرآة للملاحظة والحصول في الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلك الشيء من جهة اتحاده مع بالعرض وهو العلم
 بالوجه فاقسام العلم على التمهيد لا على التثنية والاربع ان العلم بكنه المحصورى من العلم بكنه الشيء بل الحق ان العلم على تخويل
 فانه ان انكشف بانفس حقيقة الشيء فهو العلم بالوجه والطريق بين العلم بكنه الشيء وبين علم الشيء بالكنه بان اما صغر المدرك في الاول
 نفس حقيقة الشيء او مثال نفس حقيقة الشيء وفي الثاني حقائق ذاتياتها او مثال حقائقها كنها مرآة للملاحظة ذلك الشيء وآلات
 الاقسام الى ليس الشيء فان اتيات الشيء ان حصلت في الذهن بانفسها او بامثالها وحملت مرآة للملاحظة ذلك الشيء فاما ان يحصل
 نفس حقيقة ذلك الشيء اية او مثالها يحصل ذاتياتها او مثالها في الذهن فيكون العلم بالعلم بكنه الشيء فان انكشف في نفس
 حقيقة فانه الامران في العلم بكنه الشيء يحصل بعد العلم ذاتياتها ونحو الاقسام بان يكون ذلك نحو ما في العلم بكنه الشيء الذي يحصل
 من دون العلم او ذاتيات الشيء في غير الاول ذلك حتى يوجب عدم تماثل حياله ان كان مغاير الذي هو حصول المدرك لانه حاصل للعلم
 بالذاتيات بخلاف ذلك لانه ان لا يحصل نفس حقيقة الشيء او مثالها يحصل ذاتياتها او مثالها في الذهن بل يكون اما حصل في
 الذهن ذاتياتها فقط ويكون هي مرآة للملاحظة ذلك الشيء من دون ان يحصل نفس حقيقة في الذهن كما نرى بعض المتأخرين
 فذلك باطل فانه يتلزم ان لا يبيد الكسب النظر على بل بالاقسام والملاحظة فقط ويصحح المطلقان وسما في انشاء الله
 تعالى فمما لا يخفى ان الحق هو ان العلم على تبيين الاول العلم بالكنه هو حصول بعد حصول العلم ذاتيات الشيء وحصل مدونه
 الشيء في العلم بالوجه ولذا انما في كتب القدماء ما فرس ترجيح التسمية بكنه شيئا واما ما ذكره الشافعي من ان الاقسام اربعة رابعة العلم
 الشيء فهو جرم من على علة في التقليد فان بعض الاجل من المتأخرين رجع التسمية فقال ان الصورة اعطيت من الشيء قد يكون مرآة
 للملاحظة وهي منتزعة الى تصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرى ان كانا متعينين بالذات وتسايرين بالاعتبار فالتصور
 وان كانا العكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة للملاحظة فان تعلق العلم بالشيء من حيث هو العلم بكنه الشيء وان تعلق

بوجه من وجه به العلم به الشيء انتهى ولا ينبغي على ذي القسمة ان يتصور ان الوجه في علمه بالشيء المعلوم هو نفس الشيء بالوجه او بالوجه
 فلهذا فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل العلم بكنهه الشيء والوجه هو الوجه كذا هو وجه العلم بالهوان لان ذلك الوجه ليس بمباصل في الذين
 في هذا النوع العلم ولا يهتكت اليه كون الشيء معلوما من دون ان يحصل له هيئة اليعرج الميطان ونحوهما فانه بعض الالسان
 قد سمرهم وقد قصدى النظر لانه قد قال الشارح في المحاشية المسئلة على قوله العلم بوجه الشيء ان الفرق بينه وبين العلم
 بكنهه الشيء ان الصورة والمحاولة اذا لم تكن مرة للملاحظة الشيء فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة الشيء فلهذا بالقياس
 ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا فهو علم بكنهه الشيء كما كتب مثلا ان اتصل في الذين فظهر معه بالبال انه عرضي للانسان فان لم يكن
 مرة للملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علما بكنهه الشيء وكون الصورة الواحدة علما بوجه
 الشيء وكنهه الشيء بالنظر في مخصوص بالعرضيات والملاحظات كالميدان الناطق مثلا اذا لم يكن مرة للملاحظة الانسان يحصل
 في الذين من حيث انه هذا الانسان وكنهه كان علما بكنهه الشيء مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فقل انتهى هذا الكلام
 ليس معنى لان الملاحظة ليس في العلم بوجه الشيء انما هو في الوجه فهو من قبيل العلم بالشيء بالوجه او الوجه فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل
 العلم بكنهه الشيء بالفرق بان الوجه في العلم بوجه الشيء حاصل بالذات وتشت الى بالذات وهذا الوجه تشتت اليه بالعرض وفي علم
 الشيء بالوجه حاصل بالذات وتشتت اليه بالعرض على عكس ذي الوجه يحصل حصرا للاقسام في الاربعة احوال ذلك يمكن في العلم
 بكنهه الشيء فان الذاتيات كالميدان الناطق مثلا ان حصلت في الذين من حيث انه هذا الانسان من دون ان يكون الانسان
 فلهذا اليه بالذات لا يكون العلم به من قبيل العلم بكنهه الشيء ولا من قبيل العلم بالشيء بكنهه والفرق بين العرضيات والذاتيات
 في هذا المعنى كما زعم الشارح حيث قال وكون الشيء الواحد الى آخر كلامه في المحاشية تحكم بكنهه لا يصحفي اليه فانه فرق بلا فارق
 وادحار بلا دليل فان كلامه في الشرح نص على ان العلم بكنهه وبالوجه هو ما يكون احاصل في الذين الحاضر عند المدكر مرة
 للملاحظة ما قصد لتصوره وان العلم بكنهه الشيء ووجه الشيء لا يكون كذلك فانما امكن في علم الوجه ان يلاحظ ذلك الوجه لا بان يكون
 مقصودا بالذات وبشيء ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم الكنهه ذلك بان يلاحظ ذلك الكنهه لا بان يكون مقصودا بالذات
 ولا في ذنب لا يسمى به التوهم على حياله ولعله لذلك امر بالتأمل وزعم البعض ان العلم بوجه الشيء هو العلم بما هو وجه الشيء من
 الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجه الشيء والعلم بكنهه الشيء هو العلم بالشيء الذي لا يكون وجه الشيء في الواقع وهذا في غاية
 السقوط لان العلم بوجه الشيء على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم بالشيء اذا العلم بالشيء بدون ان يحصل هو او يلتفت اليه
 مستقولا واما اذا قيس هذا العلم الى كنهه الوجه فهو علم بكنهه الشيء على انه لو اعتبر العلم بالشيء من غير التفات الى ذي
 الوجه من اقسام العلم بالشيء فكيف لا يعتبر العلم بالوجه من غير التفات الى المدحود من اقسام مع انه اقل الاعتبار لا سيما عند

وحده وبالذات بخلاف الوجود ذي الوجه وقد ظهر بما ذكرنا سابقا ما ينبغي من كلام الحق الدواني في الحاشية الجديدة وعلى الشرح
 الجديد فليعتبر من اصل العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حيث انه عنوان شطيق على ذي الوجه هو علم الشيء بالوجه اذ الوجه على وجه الصريح
 لا ينطبق على ذي الوجه فهو علم بوجه الشيء والمعلوم بالشيء في صورتين هو الوجه فالعلم بالكتاب شطيقا في كون كل كتاب كذا
 اى في القضية المعسرة علم الشيء بالوجه اى علم بافراوان الانسان الذى يى افراد الكتاب واسطة وجهها الذى هو الكتاب فاذ عرفت
 الشطيق عليها العلم به فى قولنا الكتاب كذا اى فى القضية الطبيعية علم بوجه الشيء كذا كلامه ولا ينبغي سخرته بما ذكرنا قوله كاني
 اعلم بالكتبه اعلم بالوجه كما صرحه للمدك الحاصل فى الذين كان مرادهم للاختصاص بقصد تصور فاما كان متداع مع قصد تصور
 بالذات فهو اعلم بالكتبه مقبلا الى قصد تصور العلم بكتبه الشيء مقبلا الى نفس الحاصل فى الذين لم يكن متداعا مع بالذات
 فاما ان يكون ما بينا له سابقا بمحض فلا يكون ملابا للشيء او يكون متداعا مع بالعرض فهو اعلم بالوجه مقبلا الى قصد تصور العلم
 بكتبه الشيء مقبلا الى نفس الحاصل فى الذين اعني الوجه قال الحق بالذات فى الحواشي القديمة ان معنى تصور الشيء بالكتبه هو
 ان يكون مرتبة شطيقا في الذين والتصور بالوجه ان لا يكون هو متشاكل بل ما يصدق عليه على وجه يمكن النفس من التوجه الى
 ما يصدق عليه فالمراد والمراد فى الاول متداع بالذات وفى الثاني مختلفان بالذات متداع بالعرض وتحقيق ذلك ان تعلم
 الشيء بما هو ذاتى او ذات لاقوى من اتحاد بالعرض للصايق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ حقيقة
 ذلك الاتحاد هو قيام سبب الاختلاف بختياره او اعتقاد مفهوم هو بطلان الاتحاد هو مشترك بين التخييل والعرضيات الا ان
 مصداق لكل منهما مختلف فاذا وجد في المبدء فى الخارج كانت ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان
 الوجود العارض للمبدء المعروف بغير عرض للعرض فانه مغاير لها بحسب المبدء والحاصل نعم لوجه علاقه وارتباط فيصنف بالاتحاد
 بساير بوجه فغيره كاني الاتحاد العقل والتخييل مثلا من حيث عارض البسبب من وكان وجود المبدء فى الخارج ينسب الى عرضياتها كغير
 كذلك وجود عرضياتها الى البسبب اليبا بالعرض اذا التفت النفس اليها اى لا يخطأ بحيث تنطبق عليها فينبها كما كس
 فى الوجود والذاتى والخارجى انتهى وبذلك الكلام فى غاية التحقيق على اصولهم فان العرضيات المحمودة انما وجودها فى الخارج بمعنى ان
 معروضاتها معصومة لا تشرعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لكن يحصل اذ فطلبها ولا حظ معروضاتها نسب بوجه معروضاتها
 اليها بالعرض من حيث ان معروضاتها معصومة لا تشرعها انا انما تشرعها العقل عن معروضاتها فكان الوجود فى الذين لها بالذات
 كمنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها مطابق عليها وتشرعها فى الواقع هى معروضاتها فاذا وجد زيد
 فى الخارج وقام بالسواد كان الاسود هو العدم معنى المحمول موجودا فى الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضه وجوده فى الخارج
 بالسواد ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لمعروضه فظهر لا تشرعها واذا وجد مفهوم الاسود فى الذين كان

الوجود الذاتي بالذات لفهمه لا سواد لكنه ان جعل مرآة للملاحظة فيجب ان الوجود ذاته سبني بالعرض الى ان يبين حيث ان اصدق
عليه لا سواد كما حصل في الذهن في الواقع بوزن فيبين المعروف والعرضي لتعكس في الوجودين ولا ينبغي ان يتبرهن ان الكاتب
شكلا متحد في الانسان بالمهية وبجمل وان المعروف والعرضي متحدان بالذات جلا وجمدا كيت ولو كان الامر كذلك اقتض
باعتبار المعروف مع زوال العارض وان لا يظن ان الحاصل في الذهن في علم الشيء بالوجود نفس ذي الوجود كيت ولو كان كذلك
كان لعلم بالوجود علمًا بكنه الشيء ومن العلم بالضرورة ان اذا حصل الكاتب في الذهن جعل مرآة للملاحظة الانسان لا تحصل صورة
الانسان في الذهن بل صورة الكاتب فقط ولا ان يتبرهن ان الشيء في علم الشيء بالوجود لم يحصل في الذهن لم يكن معلوما فلو
لم يحصل ذوالوجود بالذات في الذهن لم يكن معلوما وذلك لان الحصول بالذات انما يجب في العلوية بالذات فاما يكون
حاصلها في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات وما يكون حاصلها بالعرض يكون معلوما بالعرض وذو الوجود في علم الشيء بالوجود
معلوم بالعرض كونه حاصلها بالعرض فظهر ان كلام المتحقق مما لا يخبر عليه كقولنا بغير اتحاد المعروف والعرضي واتحاد العقل
والشيء في عارض السبب لا يتحقق هناك كيت واتحاد المعروف والعرضي متناه كمل بالموالات واتحاد العقل والشيء
في عارض السبب ليس كذلك بل هو اتحاد المحل فيه بما فرقه بين كالا ينبغي قوله فعمل المسم مطلق العلم قد عرفت
ان صمدية التمس الى القصور والتقدير بالحقبة هذا البعض هو الحصول الاحداث وعند البعض هو الحصول مطلقا كما كان
او قد ياد هذا التحقيق انما العلم سوى علم الواجب سبحانه مطلقا حضوريا كان او حصوليا قدما كان او حادثا فالاولون ينصرون
المستم بالحصولي الاحداث والآخرون ينصرون بالحصولي مطلقا وعلى التحقيق لا ينقسم المسم الى ما سوى علم الواجب سبحانه
وليس ذلك تنقيصا بالحقبة فان العلم مشترك فظاهر علم سبحانه وحيث علم غيره وتعالى فان علم غيره حضوريا كان او حصوليا
قد يرا كان اواحدا حقيقة واحدة هي الحالة الادراكية علمه تعالى حين ذوات المقدسة فلا يمكن ان يراو العلم كلاهما معا فانك
تفيض على عموم الاشتراك فلا يراو العلم به تعالى لتحقيق اللاحقة الواحدة المنقشة الى القصور والتقدير المسماة بالحالة
الادراكية الشاهد الحضور والحصولي كالحققة منقشة الى التحقيق على الراجح الاولين هو العلم الخاص لكن احصل
المستم مطلق العلم العلم الحصولي اوالعلم الحصولي الاحداث اذا الحاجة الى تخصيص نظرنا الى مستلزم انقسام الخاص انقسام
العام وكون التسم السبب بقواعد الفن وعلى التحقيق هو مطلق العلم لا يسهل الى ان تخصيص قوله اواحداث الظاهر
الذات الحصولي الاحداث ويمكن ان يكون في الاماير الى اذ ذكره البعض من تخصيص اهتم بالحادث مطلقا من غير تقييد الحصولي
هو على ذلك البعض ان تخصيص بالحصولي مالا بد منه لا تفادى على ان كقصور مطلقا لا ينقسم الى القصور والتقدير تخصيص
بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولي القديم لا ينقسم الى القصور والتقدير قوله اذا الحاجة الى تخصيص الاخصى عليك ان

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم في الاقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير مختص في القصور والمقتضى عند من لا يرى الحضورى انقطاع
 الحصول على التقسيم اليه بقصوره وقد يقال على رآيه في تقسيم من التقسيمات ان انحصارها خاص بتلزم
 انحصار العام او كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة في غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد ثابتا للطبيعة في جميع تلك الافراد
 فكلما ثبت الانقسام والافصل للعام في ضمن خاص ثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار في ضمن خاص آخر فالعام حاصل للحكم
 المتناهي فاحصا للعام بمعنى انحصار خاص من انواعه ليس انحصار للعام حقيقة والقياس من تقسيم الانحصار الحقيقي كما لا يخفى قوله
 وتقسيم النسب بقوله ان فان القواعد ينبغي ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تقسيم حقيقة في مورد العتمة الى القصور والعتمة
 عند من لا يرى الحضورى او التقسيم بقصوره او مقتضى انما تقسيم في العبارة باطلاق لفظ العلم وعدم تخصيصه في اللفظ وشمل تقسيم
 جميعه بان الانقسام في جميع احواله وبغير استيعام عند من لا يرى جريانه في جميع الانحاء فخصيص مورد الانقسام بالنسب للافهام
 واقرب الى الافهام من تقسيم الاشياء الى الالهيات والالهيات قوله فان قلت ايراد على قوله وجعل المقسم مطلق العلم فانه انما
 يصح لو كان المقسم مطلقا لشيء وليس كذلك فان التقسيم المطلق اذا قسمه يجب ان يوجد من حيث العموم والاشتراك فلا يكون
 مطلق العلم متناهيا فيكون المقسم هو العلم المطلق قوله فان اعتبر في موارد التقسيم المطلق في الابد والامس بيان الفرق
 بين المطلق وبين مطلق المسمى فمن تحقيق ان اعتبر في موارد التقسيم ما هو مقتول اليه ان اخذت لا بشرط شيء من
 اعتبار من زعم عليها ينبغي مطلق المسمى في قود بين وجودها في حالها لا حكم العموم والخصوص جميعا وان اخذت بشرط
 العموم من حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا يوجب قيدها بالامس بل مقتدة باطلاق في
 المسمى المطلق وتقبل ان يوجد وجوده والاشخاص اذا لا اطلاق ينافي الشخص والعموم يصانم ان خصوص والاول موضوع القضية
 المهيمنة القدائية والثاني موضوع القضية الطبيعية الاول موجود في الخارج وفي الذهن والثاني في الذهن فقط فاذا وجد فرد من
 المهيمنة في الخارج كزيد وجدت مطلقا والمهيمنة كطلقات الانسان ليعين وجوده في الخارج ولا يصح ان يقال بوجوده والمهيمنة المطلقة ليعين
 انفرادها فان الشخص المطلق لعموم المهيمنة المطلقة من القصور والافراد من انفرادها لا يتحقق الفرق بين مطلق المسمى وبين المسمى المطلق فافرق بعض
 المتأخرين بينهما فيشبهوهما الاول ان الاول تحقق في فرد في المسمى المطلق والثاني تحقيق في فرد في المسمى المطلق فافرقوا بينهما فيقولون ان الاول
 حاصل للحكم العموم والخصوص معا والثاني حاصل للحكم العموم فقط والثالث ان الاول موجود في الخارج ايضا دون الثاني
 فانه موجود في الذهن فقط اور عليه التنازول في كلامه بوجه الاول ان موضوع الطبيعة لا يمكن حصوله في الخارج لانه لا فرد بشرط
 الكلية والعموم فلا معنى لتحقيق فردا في ان تحقق موضوع الطبيعة بتحقيق فرد كانت الطبيعة قضية خارجية تحقق موضوعها
 في الخارج على نوا التقدير باللازم صريح المطلق الثالث ان تحقق موضوع الطبيعة بتحقيق فرد كان انعكاس ايضا بخلاف فردا

اليها واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على ما ذكره المورد فيما يوسم بالحققة والماضي انقسم اذ جعل متساويا ان يصدق لا بشرط شي حتى يصح اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوحه حقيقة اليه فان حاصل احكام الغصوص انما هو مطلق الاشئ لا انشي مطلق كما عرفت وفي قوله مطلق اشارته الى التحقيق الذي ذكرناه من ان انقسم مطلق انشي لا انشي مطلق **قوله** واجتنب ان من اجلي البدييات انما عرفت في ان العلم الذي هو صفة للمكانات متعلقة بما سوى ذاتها ومعناها حقيقة واحدة كما انما عرفت في تلك الحقيقة المجردة في التصور او نظرية فذهب الامام الرازي ومن تبعه الى الاول واختاره اصنف فرج واختلاف لما تكون بالنظرية فذهب الامام محمد الاسلام الى انها نظرية عسية في الاكتفاء وذو بسبب بعض المتكلمين الى انها نظرية سيمية في التحديد وهذا النزاع غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماضية وانها من اية متوقفة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن المتحدية بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان يحصى بالبدئية فقط او بالنظرية فذهب بعض الصوريين بوجه حقيقة بعضها نظرية فلا يتقبل هذا النزاع على ذهابه فاما علم الواجب سبحانه وعلم المصورى فاما كما عرفت من العالم والمعلوم كما هو ذهب الفلاسفة فلا نزاع في بابتها فاما نظرية علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه وكانت ذاتة سبحانه اجل من ان تكون بدئية او نظرية فلا يتصور بدئية او نظرية وعلم المصورى لما كان عين المعلوم ولم يكن معلوم المصورى حقيقة واحدة على حقائق متفارقة لم يكن النزاع فيه بالبدئية والنظرية كما عرفت نعم علم سبحانه وكذا علم المصورى اى علم المدك جاءت ومعناها انما مشتركين لعلم الحاصل للمكانات بالاشياء الغائبة عنها في الحقيقة كما هو ذهب المتكلمين فالنزع فيها سبحانه واما على المذهب المسمى بعلم الواجب سبحانه نفس ذاتة تعالى وعلم غير حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين البدئية والنظرية في علمه سبحانه ولا في العلم اشكال علمه تعالى وعلم غير وفان مشترك العلم فيها انما هو في الاشياء فاما النزاع في الحقيقة الواحدة الشائكة لمعلوم المكانات جميعا على بدئية او نظرية فما تحقيق كل منهما في حق بعض الاشياء في النزاع في غير موضع فان العلم انما هو يادى المسمى المسمى الذي يعبر عنه في الفارسية بالمتن او مفهوم كما حضر عند المدك فيما جري بيان اولها ان لا ينبغي لسائل النزاع في بابتها ونظرية وانما ان يادى مصداق في عين المفهومين فهو غير متعين بل هو في الواجب نفس ذاتة كيف يذهب اصحاب بادية او نظرية وفي الممكن في المصورى نفس ذاتة كيف يحكم بادية وفي المصورى الصورة الحاصلة قد تكون بدئية وقد تكون نظرية كيف يحكم بابتها مطلقا او تفريعا مطلقا ثم في الممكن قد قيل في العلم بغيره ومعناه انه موقوف على الافعال اعني قبول النفس تلك الصورة وقيل انه من موقوف على الافعال اعني الخلق عين العالم والمعلوم فادام لا يتعين صوره النزاع لا يلحق النزاع لاشان العقل ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين المذكورين وسما من البدييات والاولية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع علميا فن قال بالبدئية

ذهب الى المعنى المصدرى ومن قال بالنظرية ذهب الى المصدق ولا ينبغي ان يبعد عن شأن المحصلين انتهى وانما
 تعلم ما في كلامه من الاختلال فانك قد عرفت ان النزاع في براهنة العلم ونظرته انما يتوقف على كون حقيقة واحدة فلا
 يتناقض المستلزم على ذهب من يرى ان العلم ليس حقيقة واحدة بل هو في الواجب عينه وفي العلم المحصورى عين العلوم
 وفي العلم المحصورى عين حقيقة العلوم من اية مقولة كانت واما على ذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم حقايق
 وعلوم الكمالات باسرها كجمهور المتكلمين وذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علوم الكمالات باسرها وعلوم الكمالات
 سبحانه وذهب من يرى ان العلم المحصورى حقيقة واحدة مشتركة بين افراده ومصداق العلم المحصورى حقائق مختلفة فلا محالة
 يتصور النزاع في ان تلك الحقيقة الواحدة هل هي بديهة او نظرية ولا يتوقف هذا النزاع على تحقيق انها من اية مقولة
 فان الحكم بكون هذا المنزاع في غير موضع لا يستقيم الا على ان ذهب من يرى ان العلم هو عين العلوم حقيقة وبهذا الظاهر ان
 جمل النزاع فلتا بان من ذهب الى البداية ذهب الى المعنى المصدرى او مفهومها كحاضر عند المدرك ومن ذهب الى
 النظرية ذهب الى المصدق لا يستقيم على ذهب من يرى ان العلم عين العلوم حقيقة اذ لا سهيل على ذهب الى القول
 بنظرية العلم مطلقا كيف وليس العلم على راء حقيقة واحدة يحكم عليها بالبدئية والنظرية بل انما يستقيم على ذهب من ذهب
 الى ان العلم حقيقة واحدة وقد عرفت ان يمكن على راء النزاع المعنوى في براهنة العلم ونظرة فلا حاجة الى جعل
 النزاع فلتا مع انه بعيد عن شأن المحصلين فانهم قوله هذا هو المختار عند المتقين قال الحق الطوسي في شرح الاشفا
 العلم ان العلماء اختلفوا في ماية الادراك اختلفا فاعطيا وطورا الكلام فيها لانها بل شدة وضوحها ففهم من جعل الاضافة
 العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك وذهب من ذهب الى ان الادراك فنى عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وجه حق
 الا انهم يريدون بذلك التخلص من الدائقة التي وقع القوم فيها انتهى فخصا ثم قال العلم ان ما ذكره الشيخ يعني قوله ادراك
 وشئ هو ان يكون حقيقة متشكلة عند المدرك ليس تعريف الادراك ولذلك لم تجاس فيه من ايراد ذكر المدرك بل هو تحصيل
 المعنى ليس بالادراك والكان ذلك المعنى واضحا فلتا عن التعريف انتهى فخصا وهذا الكلام نفس على ان ماية الادراك حقيقة
 واضعة اشترط وضع فلتا عن التعريف وفتاها انها موجودة وضوحا والظاهر ان العلم اختار ذلك وزعم ان ماية العلم
 من اجلي البدبيات وتبقيها عمير من اجل شدة وضوحها وعلى هذا حمل الشيخ كلامه فاذا ذكره الشافعي في بيان من ان يعلم
 من اجلي البدبيات وانما اتفق جميع راءه لشدة وضوحها ليس من جهة ذات الشافعي حتى يشيخ عليه بان القول ان
 خازنات العلم انها موجودة وضوحا من التصانيف الشرعية التي لا ينبغي ان يبنى عليها الكلام فمهر به وذلك على ذهب من
 ذهب الى بديهة حقيقة العلم وزعم ان لغتها لا جل شدة ظهورها وجل بعض المشرحين كلامهم على ان مرادوا ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او العلم عند المدرك من اهل المبدأ ومصدره نظري غير التجري والاداء بالتحقيق المصدق
 فانها قد تطلق على المصدق ايضا وهذا ليس بجيد الا ان قولهم ان العلم من اهل المبدأ يثبت على ان افتراضه سبب
 من يرى به سبب العلم الذى اختلفت في بهيته ونظريته ولا خلاف في ان الاختلاف ليس في المعنى المصدرى او في مفهومه بل
 عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد ايضا لو كان مراده بهية المعنى المصدرى او مفهومه الحاضر عند المدرك لما
 احتج الى اقامته الدليل على بهيته مع انه اقام عليه دليل في الحاشية واثار اليه في المتن بقوله كالنظر والشر
 كما سببنا في اثاره فقال الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو المحاكاة بان المفهوم من اهل المبدأ يثبت
 والمصدق من اخرى النظريات فامكان الاختلاف في المفهوم فالحق ذهب القائلين بالبهية وامكان في المصدق
 تحقيق حقيقة عينية واقامة الدليل على بهيته المعنى المصدرى او مفهومه الحاضر عند المدرك لا ينافي كون بهيتهما بهية بلا
 خلاف اذ المبدأ لا يتوقف على النظر لا يحصل لا مع النظر ولا بالجلية فيه التوجيه في مستجد وقد يجب بعض الشئ
 بل الى هذا التوجيه لكنه زانفته في النظر فقال لا يخفى ان العلم تصور لغيره ان الحاضر عند المدرك او مبدء الاكتشاف او غيره
 وهذا امر مشترك بين الجميع فمن رآى ان العلم حقيقة لغيره في المفهوم اعني لمن ان ذلك المبدء بهذا العنوان هو هذا المفهوم
 ذهب الى انه بهية ومن رآى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان وعرض له ذهب الى انه نظري فالتدريج الى البهية
 ذهبوا الى انه حقيقة لغيره في المفهوم والظاهر ان العلم لا يذهب الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالعلم
 حكم اوله بان العلم بهذا العنوان من اهل المبدأ يثبت ثم بان نتائج حقيقة بهيته في هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا عنوان
 لغيره بان العلم كلامه وانت تعلم ان هذا صريح لان الداهيين الى بهية العلم لا يذهبون الى انه حقيقة لغيره سوى هذا
 المفهوم فان هذا صريح لا يتركه فاعلم كيف يظن مثل هذا الظن الذي هو من بعض الظن بهو لا راكبا اول الايدي
 والاهل واليه لا ريب في ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الاكتشاف ومفهومه فاما ان يكون
 بهيتهما ومصدرهما واجدا فيكون العلم حقيقة وراى المفهوم والعنوان في المتن بالاعتراض والمصدق بالمفهومين او
 لا يكون كذلك على ان يكون حقيقة الحاضر عند المدرك معين مفهومه حقيقة مبدء الاكتشاف معين مفهومه ولا يكون
 لغيره المفهومين مصداق سواء وهذا ظاهر الجلال لان الاستدلال لا يتكشف بهذين المفهومين فيقتل ان يكون
 حقيقة العلم في هذين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان يتحقق فيما اذ علم شيئا واحدا علم كثيرا وفي مفهوم
 الحاضر عند المدرك ومفهومه مبدء الاكتشاف ومفهومه المعنى المصدرى وهو بالان هذه المفاهيم متعارفة وليس بمسلم
 حقيقة سواء يكون مصداقا لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علما ومفهوم مبدء الاكتشاف علما ومفهوم احسن المصداق

علاما لا يكون هناك حقيقة واحدة تكون تلك المفهومات عنومات لها واللازم بهي البطالان ولا يقول بذلك احدواية
العصر فائل بان مصدق مفهوم العلم هي الحالة الادراكية كاسيا في فلا يصح بنا ركاز على انه ليس للعلم حقيقة ورا المفهوم و
بالجملة فكلام هذا القائل مما لا يتحقق ان يثبت اليه فضلا عن ان يقول عليه وسنشير الى ما في كلامه من الخطأ والاختلال
فيما بعد انشا! قد تامل قولهم وفيه نظر حاصل النظران العلم حقيقة واحدة محصلة فهي مندرجة تحت مقوله من المقولات
فهي مندرجة تحت مجس وكل ما له مجس فلا فصل عليها حد وصل الى المقصور بالكون فيكون عليها كتبها من حد فلا يكون
بديهة المقصور ومن العجائب ما عجب به بعض اشراف من ان العلم الجزئي من المقولات لا مطلق العلم وهذا الكلام
لم يحصل بعد ما و لا فظان مطلق العلم حقيقة محصلة فهي لا محالة مندرجة تحت مقولة فالحكا كون مطلق العلم من مقولة
ليس بمعنى داما ثانيا فلان كون العلم الجزئي من مقولة انما يتصور اذا كان مطلق العلم من تلك المقولة فلا سارغ
كون العلم الجزئي من مقولة وعدم كون مطلق العلم منها راما ثانيا فلان العلم الجزئي اذا كان من مقولة حقيقة العلم
الجزئي كسبة من احد فيكون تلك الحقيقة نظرية على فظان ما يرمز لها من الذا هو ان الى بديهة العلم قوله وهو مقتضى النظر
لان ما له حد يكون كتبها من حد فيكون لا محالة نظرية وفيه نظر طرأ بر لم ازان يحصل احد دفعة ثم يحصل المجد و دفعة
كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عند صورة الدليل دفعة فيحصل له النتيجة دفعة فالقول باقتصاص المقصور كونه
بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبية على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف
الضروريات المقصورة في صورة احد قوله الا ان يقال حاصل الجواب ان اندراج حقيقة تحت مقولة من المقولات
سلم لكن لا يلزم منه ان يكون المقولة جبا لها بل يجوز ان يكون اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من قبيل اندراج فصول
ازراع المقولة تحتها فان الفصول عند مجر ما كذا عقلي فلا يكون المقولة جبا لها فصدق المقولة عليها انما هو من قبيل
صدق اللوازم على ملزوماتها فكذا لك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلي وتكون مندرجة تحت مقولة ولا يكون
تلك المقولة جبا لها حتى يكون لها فصل فيكون لها حد فيكون متصدا بالكون فان قيل فعلى هذا لا يكون المقولات
اجناسا عالية فلهذا جنية المقولات انما هي بالقياس الى المركبات التي تحتها والشا رودة الجواب في الحاشية وقال
هذا القول سخيف لانه على تقدير باطلة لا يصدق الكيف الذي هو مجس عال لما تحت عليه صدق عارضيا لان العلم بغير
مستما الكيف في شيء من محتات المصلحة حتى يصدق عليه الكيف صدق عارضيا صدق الجنس العالي على الفصل بالمقسم
وليس محروضا نفس الكيف لان العارض اما ان يكون اشتراعيًا وهو باطل لان الجنس العالي للمقالات الموجودة لا
يكون امرا اشتراعيًا على انضمامها فلا يخفى اما ان يضمن اليه من غير ان يصير نوعا متصلا بفصل ما يلزم وجود الجنس في التبع

بدون النوع او بصير فرعا اولاً ثم يعرف ان يكون ههنا حقيقة اخرى من مقولات كيف بالذات والعلم المعروف بها كيف
 بالعرض ولا شك في ان تلك الحقيقة مالا دخل لها في كون العلم مبدء للاكتشاف فاعتبارها مالا طائل تحته ولذا لم يقل
 به احد وان ذهب ذهب الى التسامح تشبيهاً للاسئلة ههنا بالاسئلة ههنا وما قيل ان كيف بمعنى العرض العام فليس على
 على ما حكيه الاستاذ في شرح الرسالة مع انه لم يقل ان الكيف الذي هو المقول عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه
 كيفاً من مقولات الكيف بالذات كالحالات الادراكية عند الفاعل بها انتهى وانت تعلم ان كثير من احوال الكيف امور انتزعية
 كالوجهية والغروية وغيرهما فجزان يكون نوع من مقولات الكيف امور انتزعية عارضة للحقيقة العلم فما ذكره في البطلان
 كون الكيف العارض امور انتزعية ليس بشئ ولما القول بان عد العلم من مقولات الكيف تسامح او بان كيف بمعنى العرض
 العام من في الكلام في ذلك انشأ الله تعالى قوله من تسبيل كون فصول الجواب هو جواهرنا على سبيل التفصيل فان
 فصل كل نوع من اعم مقولاته كان يصيد عليه المقولة التي يخرج تحتها النوع صدقاً عرضياً فان صدق الجنب على البطلان
 لا محالة صدق عرضي قوله او يقال المطلوب به في الصفة الاجالية فالعلم كنه العلم بهي وعلمه بالكنه نظري على ما
 اشتبه به من المتغيرين من ان العلم بالكنه نفس بالنظريات والعلم بالكنه الشئ بالضروريات فلتا منهم ان احصل بالذات
 في العلم بالكنه والعلم بالوجوب الفاتية والعرضيات والافاض الذات هي حاصلة بالعرض فالعلم كنه الشئ المكتسب من ذاتية
 وعرضية فهو غير متسبب اذ الكاسب بالذاتية عارضة والعرضيات كذا قال وقد شبهنا على ما قد فيما سبق فانه اذا لم يكن حاصل
 في الذهن بالذات الا بالذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب العلم بانه هو مجموع البطلان وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء
 الله تعالى فاذن يمكن اكتساب العلم كنه الشئ من ذاتياته وقد عرفت سابقاً ان المقدر بالكنه يمكن ان يكون دريبياً فالقول باختصاص
 العلم كنه الشئ بالضروريات علم بالكنه بالنظريات بطلان فلا يمكن ان يقال بكون العلم المتنازع فيه دريبياً بصورة الاجالية ونظرياً بصورة
 بل بجزان يكون بصورة الاجالية اي نظرياً مكتسباً من ذاتية كنه الشئ في متنازع جزان يكون بصورة تفصيلية بغير دريبياً ولا جمع ان غير ان
 وانظر في مختلفان بالعلم الاجال وتفصيلي فانهم قوله ونحن نأخذ من كنهنا بانه على ما ذهب اليه الشارع من ان العلم نفس التو
 سبحانه فهو على ما ذهب ليس منه ما تحت مقولاته من المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم مندرج تحت مقولاته فلا يمكن فصل
 فله حد فله كاسب فهو نظري وانت تعلم ان العلم على ما ذهب لا يكون دريبياً ولا نظرياً بل يمكن من منع المقدر بالكنه وبكنه كما صرح
 به فاقام هذا الكلام في ذلك المقام ليس منسباً فانه لا يصلح ان يكون جواباً عن النظر الدار على القائلين بمبدئية الا ان يقال
 اننا نأخذ في ههنا الكلام تشبيهاً على ما هو الحق عنده في ذلك المقام قوله وما قيل يستبعد ان الذي هو بول الى بديهة حقيقة العلم
 وان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون علوماً بالغير بل بنبه فلا يكون كسب بالضروريات

ووجه الدليل في غاية الاستحالة ان تصور الغير انما يكون بغير علم من حقيقة العلم به من التصديق على تصور ذلك الفرد ولا على تصور
 حقيقة العلم والموقوف على تصور الغير على تقدير حقيقة العلم بقدر حقيقة العلم لا قيام فرد منها به من التصديق فالموقوف على الفرد عليه
 فلا دور له في انشاء الشئ فيا بعد بقوله فاقبل جبران يوقف الخ ولما كان هذا الايراد على ما دلل عليه ظاهره لا دور له وجه الشئ
 بتوجيه فردية بقوله اذا ما حصل الخ قوله فيدور فمحقق ما بالعرض لغيره بالذات الدور هو توقف الشئ على ما يتوقف على ذلك
 الشئ من الاستحالة لا يتحقق اعانة الى ايسر بيان كالاتي وسيا في انشاء الدور في تحليل استحالة الدور باستلزامه
 تحقق ما بالعرض لغيره بالذات من جهة ان كلا من الاثنين او الاخر الدائرة موقوف على ما يتوقف عليه فكل منهما ما بالعرض
 بالقياس الى صاحبه فمحقق الدور يستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غير معتدل او محقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 ليس باذن استحالة واضح بطلان ما من توقف الشئ على نفسه كيف ولم يذهب وبم من انضام الاعتدال الى توجيه الدور وتوجيه
 توقف الشئ على نفسه وقد ذكر كثير من الحكماء كالداعي والا بعد تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا
 الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية وسنورد الى ذلك انشاء الدور في قوله واما نخص الدور
 بالذات كما كان المتجه من ان يتجه من حاصل ما ذكره الشئ في توجيه الدليل الى ذكر ان العلم بعد ركنه الغير فان كان العلم
 ظاهرا بنفسه فهو المطلوب وان كان ظاهرا بالعرض من جهة الغير فذلك الغير لا يكون ظاهرا لذاته بل ظاهرا لغيره فذلك الغير
 ما هو علم في ذاته واخره الكلام في الكلام فمستلزم فاللازم اصله من ان العلم لا يتصل والمستلزم لم يتجه من لازم
 المستلزم بل خص الدور بالذات كما كان في التوجيه غير مطابق للكلام المستدل وقوله واما نخص الدور بالذات في ان يتجه
 الدور بالذات كما هو الاصل المستلزم صريح في تحقيق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ هو عبارة عن باب سلسلة ما بالعرض الى
 نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات والا فقلت السلسلة وانبت المستلزم فظهر استحالة وصراة بطلان لم يتجه من ان يكون
 على ذي عقل ان كلام الشئ في غاية استحالة لان المستلزم ليس ان يبين استحالة وصرح لطلان ما من الدور وكان المستلزم المستلزم
 الحق بالذات كمن لازم الدور على انك قد عرفت ان محقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذي ظلل باستحالة استحالة الدور
 والمستلزم ليس بين الاستحالة فضلا عن ان يكون المستلزم بين الاستحالة على حد يفتح ترك الذكر لاجل استحالة على
 ان حاصل التوجيه الذي دفعه ان المستلزم لم يتجه من لازم المستلزم بل اكتفى بذكر لازم الدور والتوجيه الذي
 ذكره الشئ متجه من لازم الكلام المستدل غير متطبق عليه وحاصل كلامه في دفع التوجيه ان المستلزم صريح في لزوم تحقيق
 ما بالعرض لغيره بالذات فلهذا انك المستدل ذكره وتوجيه وان دفعه ان لازم المستلزم ليس باوضح من لازم الدور وان لم
 ان استحالة المستلزم واستلزامه محقق ما بالعرض بدون ما بالذات فظهر من استحالة الدور واستلزامه ذلك فلهذا دفع

من بيان ان لزوم التسامك ان دفع من لزوم الدور حتى يكون ذكر لزوم التسامك مستغنيا عنه ولا يلحق لدفعه بيان ان استحالة
 التسلل انظر من احتمال الدور وشكك من الامرين على ان الاكتفاء بذكر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرين الدور
 والاما التسامك فيقول ان اللازم لما كان احد الامرين لا على تعيين فالحكم يلزم احدهما على تعيين الراجح اذ لا لزوم لانه فبهم قوله
 سابقا قال في المحاشية لان العاقل لم يعلم ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما ورد من الشئ بل قال
 ان ظهور الغير واكتشافه موقوف على تعلق العلم به فلو كان العلم مكشفا وظاهرا لتعلق الغير بغير العلم والفرق بين الامرين ظاهر الا
 ان يقال ان هذا مخرج مخالف للكلام لان التلخيص في ان حقيقة التلخيص بل هي كسبية او بديهيته لا في كونه سببا والاكتشافات انهي ولا يثبت
 على ذي تحصيل ان كلام الشارع في هذا المقام ليس اكثر من معنى لان الظاهر كاحتمالنا في فاعته البحث انها هي ان حقيقة العلم
 بل هي كسبية فليعلم بانظرا وديهيته في كل عقلية انما هي مكشوفة بتعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها والفرق انما هو بينهما انما
 بديهيته لم يكن تعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها سببا بتعلق فرد من افرادها بكونها كسبا لها سببا فاما اذا كانت نظرية
 كان تعلق فرد منها بها سببا بتعلق فرد منها بها كسبا لها فلو لانه سببا لظهور الغير ان اراد به ان الغير انما يتكشف بتعلق فرد من
 افراد العلم بذلك علم لكن لا يلزم من ان حقيقة العلم بها بديهيته لاجاز ان يكون حقيقة نظرية بل مستند الاكتشاف
 والتصور يكون تعلق فرد منها بشئ ما عدا الاكتشاف لما تعلق به وان اراد به ان تصور حقيقة العلم به بديهيته لظهور الغير واكتشافه
 مما بل بهي الاطلاع ان تصور حقيقة العلم بها بديهيته لظهور الغير واكتشافه لاشياء ما عدا ما هو قوله الا بضرورة ظهور
 بالعرض انما كان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن خارجا عن سببها اي بديهيته في سبب الاكتشاف الاشياء المتعلقة بها بها ان
 فاللزام من منع اذ لا يلزم من كون حقيقة النظر ان يكون تعلق فرد تلك الحقيقة بشئ سببا بالذات لاكتشافه كيت ولو فرض ان
 حقيقة مستند التصور نظرا يلزم ان لا يكون تعلق فرد بالشيء سببا للاكتشاف فان تصور تلك الحقيقة ليس شرطا للاكتشاف شي ولا
 دخل في اكتشاف شي بقدر ما هو الا لا يخفى وان كان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن بديهيته لم تكن معلومة ومكتشفة بالذات بل
 كانت معلومة ومكتشفة بواسطة الغير اي معرفت تلك الحقيقة فذلك علم والاطلاق اللازم من منع قوله فذلك الغير انما هو سبب
 ظهور ذاته فبها العلم حقيقة او لوريته فخل في العلم فيدور في عقلنا ان اراد بكون ذلك الغير فردا سببا لظهور ذاته ان يكون بديهيته
 معرفة العلم وسبب لظهوره اي كاسبا لظهوره ذلك ولا يلزم من ذلك ان يكون العلم حقيقة فهو ذلك الغير لا يوس معنى العلم
 ما يكون بديهيته كاسبا بشئ بل هو ما يكون سببا لاكتشاف شي بل ان يتعلق فرد من افراد حقيقة ذلك الشيء لا بان يكون بديهيته
 كاسبا فرب بديهيته كاسبا بشئ ليس عطا وان اراد به ان يكون الغير سببا للاكتشاف بان يتعلق فرد من حقيقة حقيقة العلم بكون
 اكتشافه فذلك غير لازم من كون حقيقة العلم نظرية انما اللازم من ان يكون تعلق فرد من افرادها سببا بتعلق فرد من افرادها

معرف لها كما لا يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلاً لفكرة الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقاً بتعلق فرد من افراد
 بالعلم انما لا يخلو لان كون الجوهري انما هو نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
 افرادها مسبوقاً بتعلق فرد منها بما هو لا ان يكون سابوقاً بنفس حقيقة العلم وقوله او ثوريه قل في العلم ان ادوية ان الكشف
 الغير لاجل تعلق فرد من افراد العلم به فذلك صحيح لكن لا يلزم منه انه ورفان الكشف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو تعلق
 فرد من افرادها بما هو تعلق فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق فرد من افرادها
 بنفسها حتى يلزم انه ورفان اركان الكشف الغير مخرج على الكشف حقيقة العلم فذلك غير لازم على تقدير نظرية تباها ان الكشف
 الغير لاجل تعلق فرد من حقيقة العلم لبا الكشف نفس حقيقة فردان يكون حقيقة العلم نظرية مكتوبة على يد واحد يكون عليها برهنة او
 الى سابوقاً به بتكشفت تعلق فرد من افراد العلم بها لا كاسب فلا دور ولا تسلسل واذ ذكره في المحاشية بقوله بل قال الخ
 في قاية السناد الاول لا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقة ظاهرة ومكتشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
 حقيقة ظاهرة ومكتشفة بتعلق فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق فرد من افرادها
 افراد اقل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومكتشفة بتعلق الغير في فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق
 من ذلك الدور واذ الكشف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق فرد من افرادها بما هو موقوف على تعلق فرد من افرادها
 لا يوقف على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو مكشفت بنفسه فكون العلم محصوراً به او هو مكشفت بتعلق فرد من افرادها
 العلم به لا يتعلق نفس حقيقة الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان الكشف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقة الكلية
 فلا دور لانه اذا الموقوف على تعلق فرد من افرادها الكشف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه الكشف فرد من افرادها
 بل ما يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقة الكلية لا الكشف بها ولو سلم ان الكشف بها ما يتوقف عليه الكشف فرد من افرادها فلا دور لانه
 اذ الكشف الفرد على ذلك الغير موقوف على الكشف الحقيقة والكشف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على الكشف حتى يدور
 مع ذلك كله ان ادوية الغير الفرد اقل ان الكشف حقيقة العلم يكون موقوفاً على تعلق الفرد لازم الاستحالة بذلك فلا يخفى ما له
 فرض حقيقة العلم به برهنة فبني على ذلك التقدير لا يكون مكشفتة الا بتعلق الفرد به لا يكون محصوراً به حتى يكون مكشفتة بنفسها
 كما لا يخفى من ان معلوم محصوراً به مكشفت بنفسه لا يتعلق العلم فلو لم يست من ذلك استحالة لم يست على تقدير برهنة حقيقة
 العلم اليه فاذا قلنا ان العلم به لا يكون مكشفتة على تقدير نظرية العلم يكون موقوفاً على تعلق الفرد بها لا على الكشف
 يكون موقوفاً على تعلق الغير فلا دور لانه اذ الكشف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على الكشف موقوف والكشف العلم موقوف
 على تعلق الغير فما الكشف العلم ليس موقوف عليه وتعلق العلم ليس موقوف نعم وكان الكشف الغير موقوفاً على الكشف العلم

والكشف العلم متوقفا على الكشف الغير متوقفا على تعلق العلم متوقفا على الكشف الغير متوقفا
او بواسطة المكان ودور ليس فليس فتوهم الله وهرهنا توهم بيده وبظهورنا وادركه الشايع ينتج بوجهه على خلافه فقال لا
ان يقال محاصلة ان التوهم الذي انكبنا انما يستقيم لو كان الكلام في كونه العلم سببا لالاكتشاف بان يقال لو لم يكن العلم
سببا لالاكتشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غير سببا لالاكتشاف فهو المكان سببا لالاكتشاف لذاته فهو العلم والا
فالمكان سببا لالاكتشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيه واما بواسطة غيره فالحكم في ذلك ان الغير فاما المكان سببا لالاكتشاف
بالذات فهو العلم والا فذلك سببا لالاكتشاف والكلام فيه الكلام فليس لكن الكلام في كونه العلم سببا لالاكتشاف بل
في كونه حقيقة من غير انظره ولا يلزم شيء من الله وما يستلزم على تقدير كونه نظرية كما عرفت ونظرا هر صواب ولا وجه للتعيين
الذي اشار اليه بقوله الان يقال قوله وكذا في الشرح قال ان المحاشية قيل انما هي من سنا وتقسيم ومثال انما هي
فهي غير محال فليس بكنية ولا يخرج عن الشك والظن والوهم والمطابقة من كمال بداهة عن التعليل وهو ظاهر لما اشار
فهم ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع شال المبصر في الباصرة كالطبع الصورة في المرآة
كذلك العقول كالمرة للعقولات فالعلم عبارة عن صور العقولات المرتبة في العقل فالتقسيم قطع العلم عن مكان لا اشتباه
وهذا الشال بينك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام محمد بن الاسلام قال الحق اقتضانا ان ليس المراد بالشال ههنا جزئيا من جزئية
على ما فيه الجس انتهى الظاهر من تعريف الشال هو التعريف بالشال الجزئي كما ذكره في الشرح وكلام الامام محمد بن الاسلام نص
على ان المراد بالشال هو شبيه كما ذكره في المحاشية حيث قال الامام في التقسيم ان التقسيم المذكور قطع العلم عن مكان لا اشتباه
وتمثيل باو ان الباصرة بينك حقيقة انتهى قوله واما الاسمي فلا يفسر بغيره انتهى توهم الامام ان كلام الامام محمد بن الاسلام
ستبان حيث تمسره يد علم وحكم بان التقسيم والشال يعنيان تعريفه فالقسم والشال ان افاد التميز فيه بها فلا يصح
الحكم بغير التعريف وان لم يميز فلا يميز فلا يعرف العلم بها فلا يصح الحكم بغيره بالتعريف والشال فعدم الشايع موافقا لما افاد السيد
الحق في حاشي شريح المختصر ان الحكم عليه بالتعريف هو التعريف الحقيقي والحكم عليه بالذات القسم والشال اياه هو التعريف
الاسمي فلا تعارض وانما كان يلزم لو ان التعريف مطلقا وحكم بغيره كيف كان حقيقة كان اسما ثم اثبت معرفته طريق التعريف
والشال وليس الامر كذلك دفعا لالفاظ عدم التفرقة بين التعريف الحقيقي والتعريف الاسمي فالحق ان المراد بالامام قسم التعريف وعن
مطلق التعريف فالامام لا يفرق بينهما ونشأ الخط ما افاد السيد الحق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون الحمد
بمعنى المعروف مطلقا وكثيرا ما يقع الخط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالحكم عليه بالتعريف هو الحمد بالمعنى الذي يطلق
عليه المتعلقون والحكم عليه بالاستفادة من القسم والشال هو الحمد بمعنى التعريف مطلقا كما يستعمل اهل العربية والاصول فلا تعارض

ووجه الكلام ايضا انما يحتاج اليه ان كان في كلام الامام حجة الاسلام ما يدل على انه حكم بتسريعه بافادته العتمة والمثال الذي ليس له
 فانه قد سرق حكم بتسريعه وان العلم يعرف بالعتمة والمثال في ظاهره انه لا يتباعد في هذا الكلام كانه لا يميز من قهر الحكم بتسريعه
 ولذا قال السيد الحق ان الامام هنا قال بتسريعه وتحديد دون التسريع وفي الكلام محقق لما بعد في اصطلاح ما ذكره الشافعي في النجاشي
 من ان المراد بتسريعه الحقيقي دون الاسمي واستفاد بالعتمة والمثال هو الثاني دون الاول فلا يؤول عليه فان الحكم الاسمي
 به ما يكون من الغيب الاسم ولا يجب ان يفيد المثال او العتمة منه فهو اسم العلم قال في الحاشية العلم ان الحكم في الموجودات يتغير بظهور
 على ذاتياتها وتبين حقيقتها كسرهما ما دام المذهب في الاصطلاح والاعتقادية والغريبة فتعديله في غاية السهولة لان اللفظ
 اذا وضع في الاصطلاح هو اللفظ المعنى مركب فافضل فيه كان ذاتياله وما يخرج عنه كان عرضياله وحدوده وما ورسوها كانت آتية
 كما ان حدوده والحقائق الموجودة ورسوها بحسب الحقيقة انتهى وجه الكلام لظاهره يدل على ان الفرق بين الحكم الاسمي والحقيقي
 وكذا بين الرسم الاسمي والرسم الحقيقي هو ان حدود المذهب في الاصطلاح والاعتقادية ورسوها اسمية وحدود الحقائق الموجودة
 ورسوها حقيقية ولا يخفى ان العلم من الحقائق الموجودة فيكون حدوده ورسو حقيقيين لا اسميين حتى يفيد العتمة والمثال هذه
 الاسمي يدل مقصوده وان العلم لما كان من الحقائق الموجودة فلهذا ان ابي شافع المذهب الامم حقيقي منفي كنه الحقيقة والاول
 قبل العلم بوجوده والثاني بعده والحكم عليه بالتسريع في دون الاول وفي هذا الكلام كانه لا يميز من قهر الحكم بتسريعه
 والمثال يفيد ان الحكم الاسمي كلي حتى يمد عليه لا يجب فادتها الحكم الاسمي قال **جدا قوله** وما قيل اجاب شافع المنع من قوله
 الا يدعي من قهر التباين في كلام الامام حجة الاسلام بانما نحن ان العتمة والمثال يفيد ان التميز لكن افادتها التميز والاعتقاد
 صلوهما للتسريع لجواز ان لا يعرف بها لازم بين المشبوت حتى يعرف بقا العلم تميزا بالعتمة والمثال مع تسريع وادار عليه
 السيد الحق في حاشيته بان العتمة الحقيقية لا تلحقها على المشترك والمميز يشتمل على تعريفات اقسامها بالعتمة يفيد التسريع
 قطعا ويشتمل تعريف على لازم بين المشبوت غير لازم والمثال يال الى الرسم فهو من اقسام المعرفة فلا وجه للحكم بتسريع
 مع تجزيع معرفة العلم بالعتمة والمثال وفي ظاهره **جدا قوله** لان العلم المتعلق في قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون
 العلم به بيان ظاهره وشككته بذاته لا بتبعية الغير وفيه لا ينافي في الضرورية والخصوص بالعلم المخصوص معنى آخر اني لا يخفى ان
 حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان التزاع غير معقول لان البهية والنظريه من خواص العلم المخصوص وعلم العلم
 ضروري فلا يمكن ان يجاب عنه الابان مورد التزاع صلح اللاصاف بالبهية والنظريه والاقول بان المراد بالبهية معنى
 آخر غير ما هو قابل للنظريه كما هو الصانع فهو من غير عن المقام اذ الكلام بهتاني ان العلم الذي هو ضروري بل هو مشترك بذاته
 ام فاننا في بحث آخره يتعلق بين المقام فما ذكره في الحاشية في غاية السقوط **جدا قوله** ومن ههنا يفرع قال في الحاشية

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء المادية وتركيبها يكون سلبا عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها المادية على البساطة
 فالنزاع منسوى راجع الى البساطة والتركيب انتهى انت تعلم ان الداعين الى دهرية العلم لا يجهلون الى بساطته بل
 يقولون باذراء جوت متقولة من المتقولات العرفية ولا يجهلون الى ان صدق المتقولة عليها صدق معنى فارباع نها
 النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم **قوله** والظاهر نظير مثال في الحاشية المراد من تشبيهه تشبيه
 لما به نظيره ولا يمكن من افراذه على نواحيه كون كانه قد عرفنا العلم بالمثل بالمعنى المتعارفا عند المحقق الفاضل زاني واشرنا
 اليه في الحاشية السابقة ويمكن ان يحصل تشبيها بتقدير المضاف اى علمهم انهم فيكون من افراد المثل له وقد عرفنا بالمثل
 ايضا على ما قبل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصنف اى ما به المشهور في هذا المقام من الاستدلال
 بحكم الخاص على حكم العام انتهى **قوله** ولي من عند نفسي طريق ذوق لدفع بين اثنين اخلف الشارح في الطريق المذكور
 فبينما يحتاج بقوله وصل ذلك الطريق كما سبق اني انشأ له تعالى وقال بعض مشيخ الذوق الصحيح حكيم بان العلوم المبرجة
 اى اصولها المتعلقة بالعلوم المتقدمة لها حقيقة بديهية سوار كانت واحدة مشتركة بينها واستعداده وذهنه الحقيقة هي
 السماوية باعلم فان العلم ليس الا ما ترتب عليه الآلة التي يهايتها عن الجبل كالاكتشاف والسور ونظم وغيره وظاهر ان تلك
 العلوم بنفس حقا لا كما لا ينبغي كونها افراد لا عرض آخر ترتب عليها تلك الآلة فانها تعلم ان السوادات القائمة بالاجسام
 بنفس حقيقتها باشارتها المرتبة عليها لوجه ان العلم حكيم بان تصور تلك العلوم حاصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على
 اكتساب كالبلد الصبيان يعلم على شئ ويتقنه بانه عالم فمك الشئ وليس هذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه
 طائفة علم بنفس كنه الوجه وطم نبي الوجه بالوجه والجمع الى الوجه ان يحكم بان في صورة تصورنا لعلومنا ليس الا العلم واحد
 متعلق بتلك العلوم كنه ولو فرض انه لم يحصل لنا العلم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فمجرد
 التفاتنا بعد فهمنا العلم ولتقديراتنا عالون بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع طوله ليس
 تحت طائل لان العلم بالعلم على انفرادى وذكر علم حضوري ليس بديهيا ولا نظريا ولا كلاميا بل الكلام في ان تصور حقيقة العلم
 بديهى او نظرى وظاهر ان كل احد لا يعلم حقيقة وكفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضوري في اثبات دهرية حقيقة العلم لم يكن
 الى الطويل الذي ارجع بل كفى ان يقال علم العلم حضوري حقيقة العلم ليست نظرية بل بديهية وقال البعض الآخر من
 المشيخ مراد المص دهرية العلم بالمعنى المصدرى وقصر تنقيح مصداق فالطريق الذوقى هو ان علم النور وطم السور وطم
 فاضل العلم بالمعنى المصدرى المطلق ولا شك في ان دهرية الحقيقة الخاصة من المعنى المصدرى بالانتماء الى الاستدلال ليستلزم
 دهرية مطلقة بالكتابة فان الحقيقة امر متزهى حاصل في الذهن يكتبها فان كنه الانتماء الى ما هو حاصل في الذهن و

المطلق خبره فيكون حاصله كنهه اليه انتهى وانت تعلم انه لو كان المراد به العلم بالمعنى المصدرى لم يتبع باثباتها الى تبين
 دليل فان بهرته برهنته لا سيما وقد ذهب المسلم الى ان بهرته البديهي بهرته واليه بهرته العلم بالمعنى المصدرى غير قابلة للنسج
 حتى يتلقت لدفع المنع الوارد على الاستدلال بحقه طريق ذوقى الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه محاربة
 لا بد له فيها من سلامة الذوق والبعض الآخر من شلح عام حل في التوجيه كنهه لا عليه وما زاد الاثبات الا ان العلم المستصور
 بهنوا ان كما حضر عند المدرك او بعد الاكتشاف او نحوه واما مشتركة بين الجميع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى العلم المقبول
 الى انه جيسى ومن رأى ان حقيقة غيره وانه مفهوم عنوان وعرض له وذهب الى انه نظري فالذهب الى البهية استدلال
 بان بهرته الخاص يستلزم بهرته العام واثباتا على ان المفهوم الذي يستدل على بهرته مفهوم اقترافى وان افردوه حصص
 وانه نوع بالنسبة اليها مستقنع كون العام ذاتيا وان لا تضاعف على ما اشتبه بين التأخير حقيقة ليست الا ما تفرع لعقل
 فتنسج كون الخاص مركبا بالكنه انتهى وقد بينك على فساد فقياسى في فاقته البحث ومع ما يتبادر ساقاس من جوه الفساد
 في كلامه وير عليه انه اذا لم يكن للعلم سوى المفهوم البديهي حقيقة كما يراه الذاهبون الى بهرته على ما علم به هذا القائل فلو ادعوا لبناء
 على ما اعتقده المتأخرون من ان الاقترافى لا حقيقة له سوى ما تفرع لعقل فتقولوا الا تضاعف على ما اشتبه بين التأخير حقيقة
 ليست الا ما تفرع لعقل ليس له اصل فانه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهي المحاصل في الذهن كان العلم هو
 المحاصل في الذهن لا غير قطعاً سواء كانت الكلية القائمة الاضرائى لا حقيقة له الا ما تفرع لعقل صادقة او لا فافهم قوله ولعل
 ذلك الطريق علمان العام لا يجب ان يكون ذاتيا لخاص بل يجوز ان يكون عرضيا فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور
 العام مطلقا واما المطلق فهو بغير غائبى المقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضرورى عند تصور القيد فاذا اخذ
 العلم بالتصور مقيداً لم يكن ان يقال ان تصور ولا يستلزم تصور المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص
 فانه قد جاء ذكره الشارح من الطريق الذوقى من كون العام ذاتيا لخاص واما من كون العلم بالنسبة مركبا بالكنه فهو باق محال
 او يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فاقيل الكلام في تفهيم المقيد وهو بديهي لا محالة
 لكونه اقترافيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بهرته ولا الى جعل الخاص مقيداً فان
 المفهوم محض بهرته بديهيان بهرته على ان الطريق الذى ذكره شارح فيما بينهم فلا يلزم تغيير الطريق الذوقى في كلامه بما ذكره قول
 المصدرى من عند نفسى الخ قال في محاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب
 ان يكون مركبا خارجيا والمطلق خبر منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا والثانى ان العام يجب حمل على
 الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا تتنازع اكمل بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان

بالاجال وتفصيل بخلاف المقيد فان بصورة واحدة تعصبيها اذ عرفت ان استعمال تصور الخاص بنفسه تصور العام
 مشروط بكون الخاص مدكيا بالكنة وكون العام ذاتيا بخلاف المقيد اذ بصورة نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفضيلية
 لا تحصل بدون الاجزاء فبديهة المقيد يستلزم بديهة المطلق وما اشتبه ان استعمال بديهة الخاص لبديهة العام مشروط
 بالشترطين المذكورين فهو كما لا يفتقد اليه لما تقر ان العلم بالكنة مختص بالنظري فايكون مدكيا بالكنة لا يكون بديهييا
 فضلا عن ان يستلزم بديهة العام نعم الاستسلام بين التصورين مسلم عند بشرطين المذكورين ان كان العام مضيقا
 اذ العلم بالكنة لا يترتب على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنة بالنظري
 من بقوات المتأخرين بل يجوز ان يحصل الحد والحدود معا فبديهة العلم بالخاص بالكنة يستلزم بديهة العلم بكنة العام
 قلنا على بشرطين المذكورين وهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنة العلم بجميع ذاتيات بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و
 اذا اشتراط ذلك فبديهة العلم بالخاص بالكنة يستلزم بديهة العلم بالعام بالكنة اذ كان العام واحدا وان لم يكن ذا احد
 فبديهة العلم بالخاص بالكنة يستلزم بديهة العلم بكنة العام لا بديهة العلم بالعام بالكنة اذ لا يمكن علم بالكنة على هذا التقدير و
 افاضل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدكيا بالكنة بالنظر او بالبداهة كان العام معلوما قطعيا فان
 كان العلم بالكنة مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مالا ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنة علم
 العام بالكنة قطعيا وان لم يكن العلم بالكنة مشروطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتيا لم يجب عليه بالكنة انما يجب
 علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا عن الخاص بالكنة فان لم يشترط في العلم بالكنة العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم
 العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب عليه قطعيا فان كان العام ذا احد وجب عليه بالكنة وان كان
 بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا من ما اوردوا الشارح على استعمال بديهة العلم بالخاص بالكنة بديهة العلم بالعام من انه
 لا سبغ لبديهة العلم بالخاص بالكنة مرفوع وان بنا للاستسلام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص فكون
 الخاص مدكيا بالكنة كذلك يشترط فيه ان يكون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدكيا بالغة ما بلغت فان المقام لا يخلو
 عن قد قوله والقول بان الكلام لما اوردوا النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصور فليس تصور الخاص
 او المقيد حاصله حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهييا كان لم يجب ان يجب باننا لا نستدل ببديهة العلم بالنور على
 بديهة حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بديهة العلم بالنور بديهة تصور بديهة فضلا عن بديهة حقيقة العلم بل لا يلزم من
 حصول العلم بالنور بصورة اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بديهة تصور مما يل استدلال ببديهة تصور مفهوم العلم بالنور
 الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بديهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بديهة تصور مفهوم المقيد يستلزم بديهة تصور

مفهوم المطلق قد فسد بان كذا يجدي اننا اولاً لا نعلم منه بانه حقيقة العلم لكنه بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى
 حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 يبنى بكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 فلا يجدي الاستدلال اننا اولاً لا نعلم منه بانه حقيقة العلم لكنه بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 فى مرتبة محدودة ونحو كلامه على ان الكلام يبنى فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه لا يبنى بكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 كان الكلام فى المعنى المصدرى او فى مفهوم سبب الاكشاف لا يتحقق الى الاستدلال على بانه العلم بالكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 المفهومين المذكورين فلا يبنى عليه ان الكلام فى المعنى المصدرى والعلم بالكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 يستلزم بانه تصور المطلق قطعاً ولا يمكن ان يكون تصور علم بالكنه او ليس له بساطة فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
 علم بالكنه نظرياً فالاستدلال نفي نظرياً العلم قطعاً فانهم يريدون على الشايع ان كلامه مبنى على ان العلم بكنه الشئ ليس مطلقاً وعلم
 بالكنه نظرياً مطلقاً وقد ينكر على شاذه فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع قطعياً كما سلف فلو كان ان يقال ان
 ان يبنى العلم القيد اليه يبنى العلم المطلق العلم بالمفهوم العلم بالمصدرى المتعلق بالشئ خاص فبذلك يبنى
 لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدرى يبنى على ان نزاع فيما نازع النزاع فى العلم بالكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 بكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 العلم بالكنه نظرياً مطلقاً وقد ينكر على شاذه فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع قطعياً كما سلف فلو كان ان يقال ان
 ان يبنى العلم القيد اليه يبنى العلم المطلق العلم بالمفهوم العلم بالمصدرى المتعلق بالشئ خاص فبذلك يبنى
 لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدرى يبنى على ان نزاع فيما نازع النزاع فى العلم بالكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 بكنه فاعلم ان كلام الشايع انه لا يبنى بكنه فبذلك يبنى قلعاً بل كينى تصور مفهوم القيد اليه يبنى تصور المطلق بوجه اجمالى حاصل فى الذهن غرضه ان يبين ان الكلام ليس مخصوصاً بوجه اجمالى حاصل فى الذهن فبذلك يبنى قلعاً بل الكلام فى العلم بالكنه لاني العلم بالكنه فانه
 العلم بالكنه نظرياً مطلقاً وقد ينكر على شاذه فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع قطعياً كما سلف فلو كان ان يقال ان
 ان يبنى العلم القيد اليه يبنى العلم المطلق العلم بالمفهوم العلم بالمصدرى المتعلق بالشئ خاص فبذلك يبنى

المغايرة بآية الحقيقة وهو العلم به ووجودهم من مقوله الكيفية الخماسية ذهب لصد الشيرازي المعاصر لمحقق الذات من الغايرة
 محصل في الذهن ينقلب في الذهن كيف تصور بالذهنية التي هي من مقوله الكيفية هي العلم بها والفرق بين هذا المذهب
 والمذهب الثالث ان هذا القائل يظن ان الشيء يحصل في الذهن بنفسه لكنه يقاب في الذهن كيفا وليس عن حقيقة التي
 هي في الخارج عنه حصوله في الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يرون ان حقائق الاشياء باقية عند حصولها
 في الذهن الفرق بين المذهب الرابع ان هذا القائل يظن ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لكنها تنقلب في الذهن
 كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشياء لا تحصل بانفسها في الذهن عند مجر بل إنما تحصل في الذهن استبانها وتبينها
 السادس ذهب لصد الشيرازي في الاسفار الاربعة من ان العلوم صورة قائمة بانفسها في عالم آخر وانفس سبعة لتلك
 والصور السبع ذهب صاحب الفرق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود لا انفسها للصورة الحاصلة في الذهن اجني حصول
 الصورة السبعة ذهب لظاهر بان العلم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بانفس وفي هذا المذهب ذهب من احد مذهب
 لصد بعض المتأخرين من ان تلك الحالة استخرجت منقطعة متحدة مع الصور والآخر انها صفة منصفة متعلقة بالصورة التي
 تعلق لئلا يقع عليها وجوده متغاير لوجود الصورة وهذا لا يغاير مذهب لما تدرية الانبياء لا يقولون بوجوده والذات هي التي
 هذا المذهب يقولون بكنههم اختلافها فيما بينهم ذهب المجهوز منهم الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الذهن تصور بالمتحدة معها
 بالحقيقة هي متعلقة العلم واختلفت بولاه في ان الحصول في الذهن بل هو عبارة عن الحصول فيه ووجوده تبين حصول الشيء
 في الزمان او المكان وذهبنا نحن الى ان الحاصل في الذهن اشكال الاشياء واستبانها لئلا يغايرها بالحقيقة وهي متعلقة
 العلم بالذات فان حدثت هذه الاختلافات اختلافات في العلم من حيث كونها اختلافات في متعلق العلم كانت المذاهب اربعة
 والاول ان كان فيه زهوان الاول ان الحالة الادراكية صفة استراعية والثاني انها صفة انضمامية فهذا تسعة مذاهب والعاشرة
 الثامن بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر ذهب من يقول ان العلم هو اتحاد المدرك بصورة
 ويجعله من مقوله الاتحاد الثالث عشر ذهب الشافعي وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فيذهب هي المذاهب التي وقفت عليها
 والمذهب الرابع من ان العلم هو اتحاد العاقل والمعقول في العقل الفعال فلهذا ذهب المذهب العاشر والاختلافات
 العقلية فلا تتكافئ وتشتق الحق والباطل الباطل ياتي انشاء بعد مثال في انحاء الشيء ليست تامة قوله وتفصيل ظاهر في الكلام
 يدل على ان الاختلافات انما هو في علم النفس بما هو غير ذاتها وصفاتها وليس الامر كذلك فان التكليمين القائلين يكون العلم
 اضافات وصفة ذات اضافات يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاته وعلولاته او بما ورارها اضافات او
 صفات اضافات فلا اختلاف معهم لانهم يعلم المدرك بما هو في ذاته وصفاته وعلولاته لكن لما يمكن جميع المذاهب مصلته

من مقوله الكيفية الخماسية ذهب لصد الشيرازي المعاصر لمحقق الذات من الغايرة

في مطلق العلم الشامل لعلم المدرك بذاته وصفاته ولعلمه بالاشياء الخارجية عنه كمدرب من يقول ان اعلم بالصور ما هي حقيقة
المتحدة بالحقيقة مع المعلوم اذ ان شئ المغايرة بالهبة وان العلم بالاشياء الخارجية عنه هو الحيات والادراكات وطلعه بذاته وصفاته نفس
ذاته وصفاته نفس صور النزاع لعلم النفس بما سوى ذاتها وصفاتها بالتفصيل ان مطلق العلم بالحقيقة واحدة مشتركة بين علم
الواجب بين علم الممكن لولا على الاول اما ان يكون عبارة عن نفس الاضافات المتعلق ووجهه بجهت بعض المتكلمين او يكون عبارة
عن صفات اضافية ووجهه بجهت علماء الماتريدي او يكون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول او العقل الفعال وهو
بذنب قفر فريوس واتبعه ويكون عبارة عن الوجود الذي هو نفس الواجب بوجهه بجهت الشايع وعلى الثاني اما ان يكون
علم الممكن مطلقا سواء كان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشياء الخارجية عنه حقيقة واحدة ومغايرة بالذات العلم الواجب سبحانه
وهو الذي ذهب اليه فان علم الواجب تعالى سواء كان بذاته او بغيره نفس ذاته الحققة عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء كان عقلا
او نفسا حاكما او كائنة انما لا يميز بينها بل شئ كنهها اذا تعلقت بذات المدرك وصفاته سميت علما مضمورا واذا اقلعت بالاشياء
الخارجية عنه كان تعلقاتها بها باسطة اشباحها المرتبة في المدرك الحاكمة لها المغايرة اياها باليكون تعلقاتها بالاشباح اولاد
بذات وذوات الاشباح ثانيا وبالعرض فكلها محال اذا قيست الى الاشباح كانت علما مضمورا اذ لا واسطة بينك
الصورة والاشباح من صفات النفس او اقل لقيامها بها فليعلم من قبيل علم المدرك البصفاة واذا قيست الى ذوات الاشباح
كانت علما مضمورا يكون الصورة اعني الاشباح وسائل في الاكتشاف اما ان لا يكون علم الممكن مطلقا حقيقة واحدة وذلك
بان يكون العلم مضمورا اي باليكون برسالة الصور عين ذات المدرك ذاتا واعتبارا ولا يكون العلم مضمورا كذا
فاما ان يكون العلم الحصول حقيقة واحدة او لا يكون كذلك بل يكون عين العلم حقيقة وغيره بالاعتبار فيكون العلم حقيقة
شاملة حسب تلاف المعلومات بالحقائق وعلى الثاني اما ان يكون العلم صفة قائمة بالعالم ووجهه بجهت الجمهور من العلم بجهت
الحاصلة القائمة بالذهن المتحدة مع المعلوم حقيقة او يكون العلم صور قائمة بانفسها وهو ذكره الصمد الشيرازي في الاسفار
وعلى الاول اما ان يكون العلم عبارة عن حاصل في الذهن من الاشياء اعني اشباحها المغايرة لها بالحقيقة ووجهه بجهت
الشيخ المقتول واتبعه بوجهه بجهت الصمد الشيرازي انما هو المحقق الدعائي ذلك الى بجهت المذهب اولايكون كذلك فاما ان يكون
العلم عبارة عن اطلع الصورة في الذهن اعني الحصول الذاتي ووجهه بجهت صاحب الاقرب البين او عبارة عن انقش
والنفس بالصورة ووجهه بجهت المتكلمين بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخرى فكلها محال اما اخراعية ووجهه بجهت
العلم وبعض المتأخرين او انفسا مية ووجهه بجهت العلامة العشوائية وغيره فهذا ضبط المذهب المشهورة التي عثرنا عليها
قوله فاما باضافة نقطة فانه بجهت العوام من المتكلمين ويطلب ان النزاع انما هو في العلم بمعنى مبداء الاكتشاف ولا يكون

ان يكون مبدرا لا كاشفا حقيقة نفس الاضافة وانما يتعلق لان الاضافة امر انتزاعي فلو ادعيت له الا باعقلا فشاء الانتزاع
 فالعلم حقيقة فشاء انتزاع الاضافة لانها لا يتصل بالعلم لان العلم لا يتصل الا بالشيئين والمعلوم قد يكون معدوما في
 الخارج فلا يتعلق بالعلم بالمعدوم الخارجى مع ان يتعلق بحلم ضرورى ولا يسبيل لهم الى القول بوجود العدميات الخارجية
 في الذهن فيعلم الوجود الذى ولا الى ارتكاب ثبوت العدميات بدون الوجود لان ذلك لا يسبيل البطلان فالعدم الخارجى
 لما كان معدوما متصفا لا شيئا بحيث استحالة يتعلق العلم به وايضا العلم بما هو في الحقيقة لا يتصل الا بالشيء المحض فلهذا
 كما يتصل به لا يذهب بل يظل فبذلك الماتريدي يذهب اليه لانهم ايضا قانون الوجود والعدم ولشبهت المعدوم فليس عليهم ان يتعلق
 بالعلم بالاشياء المحضة وتبين المعدوم بالعرف ولا يقبل على ذلك الماتريدي غير انه يذهب اليه بغير العلم بالمعدوم المطلق وتعلق العلم
 بما يستتق عليه انشا له تعالى ثم لم يزل على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود
 محصور في الخارجى فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شيء محتم وهو صريح البطلان فافهم قوله وهو وصف ذواضافة فذا
 هو مختار علمنا الماتريدي كغيره من القائلين بكون ذلك الوصف بالحوالة الانعلائية وهو لا يشكوا انهم قد اصابوا في ان
 نشاء الاكشافات في الحالة الانعلائية لكنهم قد اخطأوا في نفس الوجود الذى انهم في علم العدميات الخارجية ارتكابا لتعلق
 العلم بالاشياء المحضة وتبين المعدوم بالعرف وايضا فخطأوا في القول بان علم الواجب سبحانه يذهب في تلك الحالة الانعلائية
 فان الحق ان علمه سبحانه يثبت فذا وقد اختلفت جهوده في ان العلم على العلم المطابق للواقع ولا يجعل الى العلم الغير المطابق بل
 هما متساويان في الحقيقة او متباينان وان الحق هو الاول فليعلم منى واحد يتلقت بشتات العلم فالمعلوم ان كان متققا في الواقع
 كان العلم المتعلق به علما مطابقا الا ان كان جهلا غير مطابق قوله فعلى الدال من مقوله بحيث انما يبين ان العلم على الحالت
 المعبر عنها بانفس فرقان ففرقة نعمت انباء انتزاعية وفرقة واقعت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقوله وكيف
 لصدق رسم كيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقوله وكيف لا تضار كيف في الاعراض
 الانضمامية في غاية السقوط لان كثير من الكيفيات امر انتزاعية كالزوجة والفردية وغيرهما ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية
 باطل لان الكلام هنا هو العلم الذى هو فشاء الاكشافات حقيقة ونشاء الاكشافات حقيقة فيعلم ان يكون امر انتزاعيا وان التباين
 فشاء الانتزاع كان مما يعلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التى هي فشاء الاكشافات حقيقة انضمامية قوله
 وعلى الثاني اننا نكون ان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افرقا فرقتين فرقة ذبب ان الحاصل من اشئ في الذهن كذا
 هو العلم بان ذلك الاشئ وشبهه لا يار بالبيئة وفرقة تزعم ان الحاصل من اشئ في الذهن نفس حقيقة وهو العلم فلا يكون فيه
 الى ان العلم مطلقا وهو شئ الحاصل في الذهن من مقوله وكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقوله وكيف لكن

ذلك لا يتقيد على تدبير بل العلم عند جميع تابع للمعلوم فالتحليل للمعلوم هو المكان العلم هو المكان كذا كذا
 ثم حقيقة الحال الاضطراب اسباب في المثال فتقول بينا مقامان الاول ان بولادته بين ان يكون العلم هو الحال في قوله
 سواء كان نفس الشيء او شأنا ماديا فهو الى ذلك وهل ما عوده دليل على انهم حق او جعل الثاني ان النزاع بين العالمين
 يحصل الاشياء بانفسها وبين العالمين يحصل الاشياء في ابي سروان الحق مع من العالمين في الاماكن الاول
 فتفصيله ان جمهور الفلاسفة لما رآه ان صور الاشياء تحصل في المدرك والاذا كان عند العلم بها كما يشهد بالرجوع الى الوجود
 ويدل عليه لآل الوجود الذي هو ان ساطع الاشياء عند المدرك هي صورها هي صلتها في ذين المدرك غير محال
 في الذهن ليس علم بل هو العلم به فاشارة الانكشاف وهو الصورة واليقين اما بطل جوده يكون العلم عليه عن زوال امره
 حاله ان لا يحصل لا يقول شي عند العلم بالمر لا انتفاع استوار حال العلم ما قبله باليدية او هو ان يحصل امر في المدرك عند العلم
 بشي وانما حصل في المدرك هو صورة ذلك الشيء في العلم به وربما قال قائلهم ان اول الوجود الذي ان تمت دلت على ان العلم
 هو حاصل في الذهن وربما عظم من يوشى بينهم بان العلم قد يكون مطابقا وقد يكون جليا غير مطابق فالعلم يتصف بالمطابقة
 والامساكية بمعنى العلم وغير الصورة لا تتصف بهما فالعلم هي الصورة فهذا ما يلحق من لا يتصور لانه بسبب على ذي سكون كل حيدرا
 فهو طائل تحت الاول فلان حصول صور الاشياء في الذهن عند العلم بها سلم لا ريب فيه لكن لا يلزم ان يكون نشأ الاشياء
 هو حاصل في الذهن يجوز ان يكون حاصل في الذهن متعلق العلم لا يكون بولفس العلم لا يجب ان يكون كل ما لا بد منه في
 انكشاف الاشياء علم بالاشياء وذلك ظاهره وانما في فلاله لا يلزم من عدم كون العلم زوال امره انتفاع استوار حال العلم و
 ما قبله الا ان يجد في المدرك حقيقة لم يكن في قبله لا بد ان هي نشأ الاشياء وانما ان يكون تلك حقيقة صورة العلم غير
 الاخر يجوز ان يكون بالحالة الانجالية متعلقة بصورة العلم واما الثالث فكلان المذكور في كتب القوم لاثبات الوجود الذي
 اربعة والاول انما الحكم على ما ليس موجود في الخارج فيجب جوده في الذهن وبه التأييد على ان الحكم عليه يجب جوده في
 الذهن لاهل ان العلم هو حاصل في الذهن والثاني ان الحكم موجود وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا ايضا لا يدل على كون
 الصورة علم الثالث ان صفاته العلم الى شي ليست على وجوده فاما لا وجود له في الخارج وقد تعلق به العلم موجود في الذهن ولا يتقبل
 الاضافه الى المعلوم بعينه وهذا ايضا التأييد على ان متعلق العلم موجود في الذهن لا على ان العلم هو الصورة اما صلتها في قوله
 والاربع ان التعديا بالاعتقائية لا يكون الحكم فيها على الموجودات الخارجية ولا بد ان يكون الحكم عليه وجودا وليس في
 الخارج فهو في الذهن وهذا ايضا التأييد على وجود الحكم عليه في الذهن لا على كون العلم هو الصورة واما الرابع فهو في
 قاتية الاستقامة فان المطابقة والامساكية ان اراد بها مطابقة العلم والاتحاد به بالحققة والمهية وعدمها اراد بها انطباق

المثال على ما مرشال له وعدم تكون المطابقة واللامطابقة بينه المعنى من اوصاف العلم متفرع فانه اول النزاع وليس مدار
 الجدل المركب العلم المتقابل وعلى انصاف العلم بينهما بهذا المعنى وان اريد بهما الانكشاف الواقعي وعدمه فسلم انهما يشتركون
 في العلم ولا نعم ان انكشف الواقعي وعدمه لا يتصف بغير الصورة فالغلط انما نشأ من اشتباه المطابقة واللامطابقة
 بالمعنى الاخير بالمعنى الاول واما المقام الثاني ففيه مجتان الاول تحديد محل النزاع والقصور به وذلك انه لا يرتاب
 في ان الاشياء اذا علمت بميسل منها في الذهن معان ومفاهيم لم تكن حاصلة فيه قبل فزيد مثالا اذا البصر او الالوان
 مثالا او قهلا حصل في انهما من زيدا لم يكن حاصلا فيها من قبل ومن الانسان متى لم يحصيل فيها قبل فختلف
 انما تكون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن بل هو نفس ذلك الشيء الذي حصل منه في الذهن به الحاصل
 وعينه بالحققة او امر غاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشيء في الذهن عين ذلك الشيء حقيقة وهو
 شيء الا شريك الى انه غاير له ذلك الشيء بالحققة والمادية فالحاصل من زيدا والالوان في الذهن عند الاولين نفس
 حقيقة زيدا والالوان لانه لا يترتب على الحاصل منهما في الذهن آثار تترتب على عليهما في وجودهما الخارجي وان كان في الحاصل
 نفس حقيقةهما وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقةهما بل مثالهما ومشبهما حتى ان الحاصل في الذهن منهما
 كما الصورة المنعكسة من الشيء المنطبعة في المرآة فصورة زيدا حاصلة في الذهن ليست عينه كما صورة المنعكسة من زيدا المنطبعة في المرآة
 ليست عينه واما اطلاق زيدا على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على مثاله كذا معني الانسان الحاصل في الذهن ليس عين الانسان
 بل كانه مثال الحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل بتجزؤ كاطلاق اسم الشيء على مثاله ولذا لا يترتب على الحاصل
 في الذهن آثار الشيء فالصورة الذهنية الحاصلة من زيدا ولا انسانا ولا ناقا ولا قاعدا ولا ابابا ولا بنا ولا غيره ذلك كالحاصل
 الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا قاعدا ولا ناقا ولا كاتا ولا كاتا وليس عدم ترتب آثار الشيء على الحاصل منه في الذهن
 لاجل انه موجود في كل بل لاجل انه ليس في كل الشيء انما هو شبيه المغاير له فبذلك يتحدد محل النزاع وتحرره ثم اختلف الاولون
 فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الالوان نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والتحقيق في الخارج واحد
 وهو ذهب المحقق الدواني في حواشيه على شرح التلويح وذهب البعض الى ان المليات مصنوعة ذمنا وفار جادون الاشخاص
 واليه يشي كلام الشيخ في قاطع غورياس الفخار في فصل العلم من المليات الشفا فانه ذهب ببنك ان المليات المليات في
 الذهن فم المطل المتخالف الشخص بعينه البحث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن
 باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي الصورة في الحقيقة او مغايرة لفيها كما سياتي في انشاء الله تعالى اما ان الحاصل من
 الشيء في الذهن بل هو شيء شيء او نفس حقيقة فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشيء ليس نفس حقيقة بل شبيه ومثاله

ان كان مخالفاً عليه السواد الاظم والمخالف في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس قابلاً للتحويل والتمهيد قبل تفصيل
 ذلك مقدمة وهي استحصال ان يحصل اشئ من ابعينته باسئ اشخاص في الذهن اما اولاً فلكان الواحد بعدد لا يتعد وجوده بالهبة
 اولاً منه لوجوده في واحد بوجدون وانما يتناقلان بعد الوجود مساوياً لكل شخص ومن المستحيل بوجهه شخص شخص
 بصورته شخص واحد باهو كذلك شخصين وهذا غير من عظم الامانة فقد بطل ذهب من يرى ان الوجود في الذهن والموجود
 في الخارج واحد بعدد واحد فاعرفت بان علم ان الذايعين في حصول الاشياء بانفسها في الذهن مستند لواعلى ذهابهم بوجوب
 الاول ان شئ اشئ مبين له وبما ين اشئ لا يمكن ان يكونا كاشفاهما حاصل من اشئ في الذهن كاشف له للمخالفة
 فاشئ ليس حاصل من اشئ في الذهن وبما في غاية السقوط فان اقتلع كون مبين اشئ كاشف له لم يدل عليه بعد دليل
 وهو في الضرورة في ذلك غير مسودة بل به المقدمة لا كما كتبت من اصل الدعوى الاولى العنوان على ان ذلك لا يتقيم
 على اصولهم في كثير من فصولهم فانهم يذهبون الى ان وجود اشئ المبين له بالحققة ربما يكون كاشفاهما جوازاً ان يكون وجوده
 يحصل في الذهن كاشفاهما فلهما جوازاً ان يكون شئ يحصل فيه كاشفاهما فان زعموا ان كاشف اشئ لا بد ان يكون مجموعاً
 عليه الشئ لا يحل على ذي اشئ ففان انما حاصل من اشئ في الذهن ان كان متحداً معه على انهم بحسب الهبة فليس متحداً معه
 في الوجود لان وجوده ذهني ووجود اشئ خارجي على انه لا يربط في ان قتال اشئ قد يكون كاشفاهما ومرة للملاحظة فلهما جواز
 ذلك فلم يجوز ان يكون شئ اشئ كاشفاهما ومرة للملاحظة الثاني ان دلائل الوجود الذهني ان تمت دلت على حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن فانه يتل على ان ما يتفق به العلم لا بد ان يكون حاصل في الذهن متشابهاً عنه فلهما جوازاً ان يكون نفس اشئ
 في الذهن فان تعلق العلم بالاشئ المتغير اشئ لا يعني لاكتشاف اشئ واشياء على ان الحكم عليه لا بد ان يكون موجوداً في الذهن
 فان الحكم على شئ اشئ المتغير لا يتعدى من انثال الهبة فلا بد ان قيل في الذهن نفس اشئ واجباً ما عن الاول فهو
 ان نفس الخارج لا يحصل بنفسه في الذهن كما مر في المقدمة الممهدة بل يحصل فيه انما هو امر متغير به وجوده وتقصاوان شاك
 في الهبة النوعية كما يظن به لا فلا كفى تعلق العلم بالامر المتغير اشئ وجوده وتقصاوان اكتشاف اشئ يعني فلم لا يعني تعلق العلم
 بالاشئ المتغير في اكتشافه وانما هو جوازاً ان يكون تعلق العلم بوجه اشئ المبين له بالهبة يحصل في الذهن
 المتغير لذلك اشئ بالهبة وبالوجود وتقصاوان اكتشاف اشئ فلهما جوازاً ان يكون تعلق العلم بالاشئ
 كذلك فيكون الشئ ملاقة مع ذي الشئ بما يكون تعلق العلم بالاشئ كافي في اكتشاف ذي الشئ والواقع بصورة الحاصلة من
 الذهن من زيد مثلاً المشاركة ونسب الهبة على راي هولار لها نوان من العلاقة مع زيد الاول انها محال في زيد والاشئ انها مشاركة
 له بالهبة فلا يخلو اما ان يكون العلاقة التي بها يكون الصورة كاشفة لازيد في الحركات فهي متفقة بين اشئ وبين ذي اشئ

[illegible]

من معنى التميز الى اسم فلم لا يتبدى الحكم من الشيء الى ذلك الشيء وبالحكمة قد لا تل بالوجود الذي لا يدل على حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن كحاجة الجمهور فبان ما ذكرنا انه عرولوا عليه في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا ينبغي ان يعزل عليه
 والاطفال راىهم ففصلوا بين هؤلاء واختلفوا في ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن بل من قبيل حصول العرف من معرفة
 وليس من ذلك قبيل بل الصور الموجودة في الذهن قائمة بانفسها والاول ذهب الى ما يسمونه الثاني في ذهب العلماء القدر
 والعدد الشريفين وسما في انظاره تعالى الطال الذنب الثاني باسطوح في شرح قول المصنفانها من حيث الحصول
 في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم واما المذهب الاول فغنيه فبان الاول ذنب المحقق الدواني واشياء من
 انحاء البهية بعينية في الذهن وقد اختلفوا في المقدمة المهمة التي ذكرنا اننا نقول في حصول الشيء في الذهن لما كان
 عبارة عن المحلول فيه كان البهية الجوهرية العينية عند حصولها في الذهن حالة وعرض في الذهن فكيف يذهب بهم عاقل
 الى ان البهية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتخصبا باق كما كان واليه الشخص الخارجى كما حصل في الذهن اما ان يكون
 موجودا في الذهن بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية او لا يكون كذلك على الاول يكون ما هو موجود بوجود على لا يترتب
 عليه الآثار وجودا وجودا على يترتب على وجوده وهو صريح البطلان وعلى الثاني يكون الوجود الخارجى مسلما عنه عند حصوله
 في الذهن فيكون الشخص الخارجى مسلما عنه عند حصوله في الذهن ضرورة تساوق الوجود والشخص فلا حنى لانها في البهية
 العينية في الذهن والثاني ذنب الجمهور هو افتقار البهية ذاتها وخارجها وبطلانها لانها قد تفتت في فروع بحث البطلان
 مصداق الوجود نفس البهية بلا زيادة او مطر بها وانضمام عارض اليها فالبهية التي توجد في الخارج بنفس ذاتها لا انضمام
 عارض اليها مصداق الوجود في الخارجية والوجود الخارجى هو نحو الوجود الذي يترتب عليه الآثار الخارجية فالبهية التي توجد
 في الخارج يستحيل وجودها في الذهن والا كانت عند وجودها في الذهن مصداقا للوجودية الخارجية ونشأ لمرتب الآيات
 العينية وهو صريح البطلان وثانها ان لو حصلت البهية الجوهرية بنفسها في الذهن كانت حالة فيه واكمل غرض الوجود
 فيكون مصداق المحلول نفس حقيقة الماهية فيما سبق من ان مصداق الوجود في كل شيء عند فيكون نفس الحقيقة الجوهرية
 بذاتها مصداقا للمحل في المحل والحاجة اليه فلا يكون حقيقة جوهرية بل طبيعة فاعية عينية فيستحيل وجوده ومن
 الموضوع فلا يفرد منها قاننا ذاتها وثالثا ان حصول الماهيات الخارجية بانفسها في الذهن انما تصور لو كان الشخص
 عبارة عن البهية المعروفة للشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية في الذهن بعد تجزئها وايضا عن الشخص العارض واذ
 قد اطل على كون الشخص عارضا للبهيية وثبت انه نفس البهية كما مرنا اشارة اليه لطل حصول الماهيات الخارجية في الذهن و
 مما يحصل الامر على هؤلاء ان يلزم ان يكون الجوهر عرضا في الذهن وقد ابا بواحدة وجوده وابهية مشلوا على كل من

فسادا في ما بعد انشا الله تعالى فقد انفتح حق الاقتناع ان الحق هو القول بصور الاشياء وان القول بصور الاشياء بانفسها
 يعني الى مفاهيمه في الاقضية غنية عن الالبانه والاضاح فانهم في نظرنا قبل عليك فيما بعد انشا الله تعالى **قوله**
 عندنا من الاشياء قد عرفت انه اذا علمت الاشياء حصلت منها في ذهن العالم صورها بهم تلك الصور لولا انهم
 مقاربه بالماضي لذوات الصور فصوره زبد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة الانسان الموجودة في الخارج
 كما في حقيقة تلك الصور والمفاهيم هي العلوم عندنا ولك ان العين وهي المسماة بالاشكال والاشياء وتلك الاشياء
 لها اعتباران اعتبارا قايما بالذات واعتبارا انفسيا مع قطع النظر عن القيام بالذات فهي عند هؤلاء بالاعتبار الاول
 علومها بالاعتبار الثاني معلومات والاشياء ذوات الاشياء انما هي معلومة برسالة الاشياء في التصوير بهم وليس في
 بالشيء اكانه الانبعاثية التي يقول بها علمنا الماتريه فان تلك الحاله حقيقة واحدة والاشياء حقائق متخالفه فان مفهوم
 الانسان وهرشيو غير مفهوم الفرس وهرشيو والمكانه في حقيقة واحدة والحال متعلقاتها مختلفة والاشياء بين الحاله
 المتعلقه بالاشياء بين الحاله المتعلقه بالفرس فتاثير شخصي وحقيقتهما واحدة والاشياء بين مفهوم الانسان وبين مفهوم الفرس
 لذاتهما بالاشياء لان الفرس حقيقي فاما هذه خاتم الحكماء قدس سره ان المراد بالاشياء حقيقه قائمه بالنفس كيون لها
 شائبه بالشيء بها يكون مبدرا لاكتشاف ذلك الشيء وهذا حقيقة راجع الى ما ذهب اليه شائخنا الماتريه رفيع الصفا علمهم
 فانهم لم يزدوا في تفسير العلم على اكانه الانبعاثية انتهى لم يحصل بعد ثبوت القول بكون العلم هو الشيء والشال باطل بالاولى تلك
 قد عرفت ان الاشياء حقائق متخالفه وبادية النقل شاهده بان العلم حقيقة واحدة وان تخالفت متعلقاتها فليس العلم هو الشيء
 واما شائخنا طائفة الحاصل في الذهن من الشيء الواحد صورة واحدة بالماضي وباعتراض هؤلاء ومن العلوم ان متعلق العلم
 حقيقة ليس هو عينه وانما هو لا يقد يكون تنفيا وعلما متحقق ومن الاستحسان ان العلم به دون متعلقه ولا يمكن ان يكون متعلق العلم
 غير الصورة اكانت في الذهن لان العلم يجب ان يكون حاضر عند المدرك تميزا له وليس موجودا في الذهن وليس عينه
 المدرك والاعتقاد ولا معلوله لا يمكن حاضرا عند المدرك تميزا له ضرورة اذ اتمهذه انما الصورة اكانت من الشيء ااما ان
 يكون علما فقط ويكون العلوم غيرا واما ان يكون معلومة فقط ويكون العلم غيرا واما ان يكون علما ومعلومة معا الاول باطل
 لما بعدنا من انه لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة اكانت وعلى الثاني يبطل القول بكون العلم هي الصورة اكانت
 والاشياء انما يبطل لان الصورة اكانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وبصرح البطلان لان العلم
 مستغنى لان فيها متعلقا بلان فلا يحتاج في واحد باعتبار واحد وباعتبارين مختلفين كما يقولون ان الصورة من حيث هي هي
 معلومة ومن حيث القيام بالذات علم وهذا ايضا باطل لان الموجود في الذهن امر واحد بالحدود ونسبية تابعة لاعتبار

المعتبر فان الموجد هو شخص العقل بغير من يشيخ منه امر كذا وتخصا خاصا فاما فليخص المرئ نفس الالهية والماهية العقلية
بالوجود والشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللفظ عن اعتبار العقل المرئ نفس الالهية والماهية المخلوقة بالوجود والشخص
فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار الاعتبار لا قبل اعتبار الاعتبار فيكون امرا واحدا مصداقا للعلم والمعلوم معا
كونها متصفين واللازم ان يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار الاعتبار صريحا انبلا ان قد وضع ان الصورة الحاصلة
في الله يستحيل ان تكون علما بل هي معلومة والعلم كيفية غير ما والاخص ان يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
علما لكان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا يسيل الى الاول لانها اما ان تكون علما ومعلوما باعتبارها احد وجوبها بل لا تنفص
اجتماع المتصفين في واحد وتكون علما ومعلوما باعتبارها فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار الاعتبار وكذا الى الثاني
اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك تتميز لديه ولا شي غير الصورة الحاصلة كذلك ولما بطل التالى بطل شقيه بطل القديم
فان قيل يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما ويكون معلوما الصورة المرتبطة في الالاف ان العلية قلنا اولاس الضرورات انه
لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديه والصورة الحاصلة في الالاف ان العلية ليست حاضرة عندنا دائما لانها
الكلام في علما بالجزئيات المادية بما هي جزئيات نفس المستحيل ان تتسام صورها في تلك الالاف ان فان صورها انما ترسم
في الآلات المحسوسة فالصور الحاصلة منها في مداركنا لا تكون علما بها اذ لو كانت علما لكانت معلوما تابعا لاعتبارها في الخارجية ومن
باطل لانها قد تنفى والعلم باق ومن يستحيل بعد العلم من المعلوم وان تلك الصور انفسها فليعلم اما اجتماع المتصفين في واحد
توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار الاعتبار فان تلك الصور معلومات والعلم كيفية اخرى غير ما واذ العلم حقيقة واحدة لا تختلف
حقائق افرادها فكيف بالكمالات والجزئيات الغير المادية ان احسن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتبطة فينا فكيف
صل القائلين يمكن العلم بها شئ يقولون ان شجيرات المادية ترسم في ذات المدرك المجرد لا في الآلة فليعلمهم محمد بن
ارسام هشام بما في الالاف ان العلية اية قلنا ان يكون بارسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد لا فيكون كون
الآلة المحسوسة وسألت في ارسام تلك الصور في الجزئيات ارسامها في المجزئات التي هي برية متساوية عن الآلات المجزئية
وتماما ان نسوق الكلام في علم الالاف ان العلية فانها تعلم معلومات تحقق لباني الاعيان كذا في المتغيرات فلما ان يكون علم
تلك الالاف ان بها هي صورها المرتبطة فيها وهو باطل لان معلوماها لا يكون هي الاعيان الخارجية لا تنفصا ولا يكون معلوماها
تلك الصور وانفسها والالاف ان اجتماع المتصفين في واحد وتوقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر اما ان يكون علم
تلك الالاف ان بها كيفية اخرى غير الصور المرتبطة فيها فيكون علما بها اية كيفية غير صورها المرتبطة فينا اذ العلم حقيقة حقيقة واحدة
لا تختلف افرادها بل تختلف لاجل اختلاف الموصفات فافعل ان يكون يكون علمها بالجزئيات المادية ترسم في ذات المدرك المجرد لا في الآلة فليعلمهم محمد بن

حضورها فلا يكون علمها بالاشياء وطناً بها مستحدين بالتحقيق طناً فعل تقدير كون علم الاذهان العاليية بالاشياء حضورها لا يكون
 حضور الاشياء مرتبة فيها فلا تخرج اشبهت العلم بالاشياء من كون العلم بالاشياء مرتبة في الاذهان العاليية من الازدواج وقد وضع
 بما ذكرنا ابطال القول بكون العلم هو الصورة كما صلت في الذهن مطلقاً سواء قيل بانها متحدة مع ذي الصورة بالتحقيق كما ذهب
 اليه اهلنا من حصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بانها متساوية في الصورة بالهبة كما هو مذموب اهلنا من حصول الاشياء
 وتظهر اليه ان الصورة كما صلت متساوية العلم اولاً بالذات فهي المعلومة بالذات وسياق لذلك زيادة تحقيق انتشاره تعالى قوله
 وتابعة للمعلوم عند اهلنا من حصول الاشياء بانفسها في حصول الاشياء بانفسها في الذهن الزعمون كون العلم هو
 الصورة كما صلت وانما لا يمتنع كون العلم من مقولة كيف لكن لا يستقيم كون من مقولة كيف على وجههم لان علم
 كل شئ متحدة مع الحقيقة فاشي ان كان جبراً كان العلم جبراً وان كان كلاً كان العلم كلاً وان كان كلاً كان العلم كلاً
 العلم كلاً وكذا في ما ذكره الشافعي من كون العلم تابعاً للمعلوم على ما هي به لا ليس بغيرهم بل لازماً عليهم وقد اشكل ذلك عليهم
 وقد تقدم برهانه في مقولة كيف بان العلم كيف بمعنى العلم من المعاني المقولة وقد لا يفتي شيئاً بالاول فلا يلزم من حصول
 بكون العلم من مقولة كيف وانما ثانياً فلان العلم حقيقة حقيقة واحدة ومعلومة مشتركة الى المقسود والتقدير ومن لم يوجب
 اخذاً مما خرجت مقولة من المقولات ولا يصح غير مرتبة كيف لان يدرج تحت العلم في مقسود ذلك على تقدير كون العلم هو الصورة
 والمتحدة مع الشئ فلا يجدي ارتكاب كون العلم كلاً يعني آخره وانما ثانياً فلان العلم كلاً يعني كلاً في المقولة الاولى
 والاطلاق العرض على معين على ما في معنى الكلمة الاول النوع في موضوع والاشياء المماثلة التي اذا وجدت في الخارج كانت في
 موضوع لا يستلزم اطلاق كيف اذ على معين من هذا العلم بالاول فلا يلزم من المقول لا يفتي شيئاً بالاول فلا يلزم من المقول لا يفتي شيئاً بالاول
 تقدير حصول اشياء في الذهن لا يكون كيف صادقاً عليها ولو بالمعنى المستحدث لان كيف بهذا المعنى عرض لا يقبل
 القسمة والنسبة والمكية والاذا في اصلين في الذهن قيل ان لا تكونا كائنتين للقسمة والنسبة لا يتبع العلم في مقولة كيف
 والقول بان الصورة الذاتية من العلم والاذا في مقولة كيف وانسبة قطعاً والحكم حاكماً لا يستقيم على تقدير
 حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما لا يخفى وقال الحق الدواني ان عدم العلم من مقولة كيف سادس تشبيهاً للاصول
 التي هي العلم بالامور العينية الندرجة تحت مقولة كيف وسياق الكلام على ذلك انظر الله تعالى وقال صدر الشيرازي المعاصر
 لان الشئ من اية مقولة كان اذ حصل في الذهن فقلب كيفاً بنا على ان مرتبة الهبة تابعة لمرتبة الوجود ومساخرة عنها وهذا الكلام
 خطير في ما اولاً فلان المقول من الانقلاب اتم الانقلاب من صورة الى صورة ومن جهة الى جهة والجملة انما يعقل
 الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون ما دونه فاقبض من انقلاب البعد والانقلاب حقيقة الى حقيقة غير مقول انما ثانياً

فكان هذا الحقيقة فحق حصول الاشياء بالفساد لما تبدل حقيقة الشيء في الذهن لم يحصل فك الشيء في الذهن واما ثانيا
فكان الوجود الذي حسب مقدما على المبهمة ان اراد المعنى بالمصدرى فمن اوائل ابدييات انه لا يتحقق له نفس الامرا لا
بمعنى انه مفرغ عن المبهمة فكيف يكون مقدما على المبهمة وان اراد الوجود الحقيقي فهو ان كان عند المبهمة كما هو ذمها لثابتين
يكون الوجود عند الغفائية فكونه مقدما على المبهمة من افاض الابطال ضرورة تاخر انفسهم عن انفسهم اليه وان كان عين الماهية
كما هو الحق فالقول بتقدمه على المبهمة قول بتقدم الشيء على نفسه ان كان منفصلا عن المبهمة بان يكون عبارة عن حلة الماهية
فيكون مال القول بتاخر المبهمة عن الوجود والى القول بتاخر المعلول عن علته وذا جميع عليه يمكن لا يجدي شيئا لان فرضه من
القول بتاخر الماهية عن الوجود وتجوز اختلاف المبهمة وتبدلها باختلاف الوجود وتبدله وذا غير لازم من تاخر المعلول عن
العلية كما لا يخفى على ان هذا كل مصحح بل مصرني هو الشيء شرح التحريم على ان الوجود الذي يبرز من الاعتبارات العقلية هو
المتحقق في الواقع مقدم على المبهمة وذا من الابطال التي لا يتجلبها البدن والصبيان قلنا عا ج الى ابطاله واما تركيبة المصدر الشرطي
في توجيه كلامه في الاستدلال ان مراد وان الوجود هو المخرج حقيقة كما يراه الاشراعية والمهيات اسرشترة من الوجود وتبين
القول بما لا يرضى به قاله ثم زعمه الصدا المعاصر للتحقق الدواني من ان الاشياء تتقلب في الذهن كيف تخالف هذه بين
ذهب من ذهب الى حصول الاشياء في الذهن وذهب من ذهب الى حصول الاشياء فيه انما كانت للملاول فلان على
ذلك المذهب يجب ان يتخذ الماهيات وهما وفار جاد واما الغفائية فلان صحاح الاشياء لا يتبدلون بان الاشياء
تحصل في الذهن بتقلب اشياء بل يقولون ان الاشياء لا تحصل في الذهن واسا واما يحصل فيه الاشياء فمما يجوز ان يتخذ
التيهية فهو من المذهبين بين ذلك لاني هو لار لاني هو لار ثم في ذهبه نظر آخر وقع هو ان لا ريب في ان حصول الاشياء
في الذهن على نحو واحد قطعاً بالبدنه وليس بين انما حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن
بان يتقلب حقيقة اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كانا في الصور حقيقة العلم وحصلت ثانيا في الذهن في ان
يستلزم حقيقة العلم في حقيقة اخرى او لا يتقلب فعلى الثاني يلزم ان يكون حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو
خلاف مقتضى الضرورة وعلى الاول يلزم ان يكون حقيقة العلم هي صفة في الذهن فلا تكون تلك حقيقة متباعدة ولا متباعدة ولا غير ذلك
فلا يكون تلك حقيقة هي صفة في الذهن علم كمن حصل في ذهبه تلك الحقيقة قائما بها وهو صحيح وبطلانها بالبراهنة فكلما جازف لا يفتني للعقل
فضل الاشتغال به وقال المصدر الشرازي في الاسفار ان صور الاشياء من مقولات ذوات الصور بالذات قلعا كمن كيف
ليصدق عليها صدقاً عرضياً فتصور الجواهر هو وصدق عليها الجواهر صدقاً اولياً لكن كيف ليصدق عليها صدقاً عرضياً
شأنها استعاراً فلا يضيرني ذلك لاختلاف نحو الكل وذا البيا فساداً ولا فلان صدق كيف على العلم ان يكون حاصل

كون العلم زنا من مقولة كيف فعل تقدير كون العلم بالصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقبة يدبر العلم تحت مقولة تسمى
 بالذات وبصريح السطوان وانما ان يكون لا قبل ان كيف عاين لوقا فان يكون عارضا من دون ان يتبع بفصل فليعلم
 وجوده بنفس بدون فصل او يكون عارضا بعدة توفيق فصل فيكون هناك حقيقة اخرى هي من مقولة كيف بالذات فليعلم
 فلا يصدق على الصورة الذاتية ذات تلك الكيفية ومجملها لا انها نفس كيف اولها يلزم من قيام كينيتها بشي الا ان يصدق
 على ذلك شي ان ذو الكيفية لا ان نفس كيف كما يحتمل انهم بالسواد ونسبها من مثالا فليست يصدق الكيفية على العلم على ان الكيفية
 والية المقوم عدو العلم من اقسام كيف كما يدل عليه كلامهم حيث يستعملون الكيفية الى الكيفيات الذاتية وغيره كما يجعلون العلم
 من الكيفيات انفسانية فلا يكتفى بالاصلح كلامهم العقول بان كيف عارض العلم واليقوم به بب احوال ان هناك حقيقة اخرى
 ولا يعلم هي من مقولة كيف بالذات وانما ثانيا فلا يهتم من الذوات حقيقة واحدة تحت مقولين مطلقا فلا يقيم بها الجواب على
 راجع وانما ما اوردوه فاعلم حكماء قدس سر على ان الجواب من ان الصورة الجوهرية كما حصلت في الذين شخص ذموني والجواب عنهم
 جعل العلم على الاخص لا يكون اوليا فلا يرد له ان يمكن ان يعمل شي على نفسه مثلا او ليا ويسلب عليه نفسه مثلا فليست متساوية
 كذلك يمكن ان يعمل ذاتي انفس عليه مثلا فليست متساوية ليا ويسلب عليه مثلا فليست متساوية ليا ويسلب عليه نفسه مثلا فليست متساوية
 الا بغير صدقا فليست متساوية ليا ويسلب صدقة عليه صدقا فليست متساوية ليا ويسلب صدقة عليه صدقا فليست متساوية ليا ويسلب صدقة عليه صدقا فليست متساوية
 ليس متساوية بمعنى ان موصوف بالمتلون فالصورة الجوهرية الذاتية التي هي نفس يصدق عليها الجوهرية بمعنى ان ذاتي لصدقا فليست
 متساوية ليا ويسلب عليها كيف صدقا فليست متساوية ليا ويسلب عليها كيف صدقا فليست متساوية ليا ويسلب عليها كيف صدقا فليست متساوية ليا ويسلب عليها كيف صدقا فليست متساوية
 الاشكال غير منقطع عن هو لا يلزمها بهر القائلين يكون العلم بالصورة المتحدة مع ذي الصورة والقوة في الاشكال ليس بصدق
 الشيلوي في الاستدلال بان انفس تتوحد مع الادراك صور قائمته بانفسها فصور الجوهرية الجوهرية ليست كيفا فليست الصورة متساوية
 بانفسها وقوات الصور بساتنها وسبطل رايه انشاد الله تعالى في شريح قول بعض فانهما من حيث الحصول في الذين يعلم
 ومن حيث القيام به علم وان افضل الله سبحانه برأيه وثمة وجج حقيقة على الجبال كون الصورة احوالصة المتحدة مع ذي الصورة
 هي العلم قدرة كرا جنتين منها في الجبال ذهب صواب الشئ والثالث انك ايضا آخرتها على وجه الاجمال صونا لطايب العلم والكمال
 عن التواتر والاضلال فنهنا ان لو كان العلم هي الصورة لزم ان يكون الذاتيةات معللة بالعراض وهو ضرورة حقيقة عين حقيقة
 اخرى واللا زمان بالاطلاق اما الاول فلان العراض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تقييل الذاتيةات بالعراض
 اما الثاني فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تخلع صورة وتطبع اخرى غير مقول
 بالبداهة بيان الملازمة ان القرينة الصريحة والنظرة الصريحة فليست بان حقيقة العلم ليست اعتبارية ولا تعليمية اخرى كما لا

المركبة من الانسان والحيوان فلو كان العلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذي الصورة فاما ان يكون تلك الصورة بفتح حقيقتها
 علما فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن اليه علما وهو صحيح البطلان ولا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن
 الذي هو من عناصر حقيقة تلك الصورة قد صير علما فاما ان يكون حقيقة العلم عينها او ذاتها من انياتها فيلزم تعطيل قول الشيء
 نفسه واشتراطه لا يتأتى له بالعرض وهو الامر الاول ولا يكون حقيقة العلم عينها ولا ذاتها بل مباينة عنها فيلزم ان يصير حقيقة
 الصورة بمرور من عارض لها وهو الحصول الذي يبين حقيقة العلم وهو الامر الثاني فان قيل يجوز ان يكون العلم عارضا للعرض
 الا شيئا عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا لتعطيل ثبوت عارض للاستحالة وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذي قلنا فاعلم
 على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لآخر الصورة نفسها بالقياس اليها انشائها وقد قال الباطل ان العلم عارضا للصورة
 وتحقق ان ذلك متعلق بالصورة لا انه عارض لها ولا يثبت في ما يقال ان العلم عبارة عن الجميع المركب من الصورة والعارض
 الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان وحيوان وهو صحيح البطلان ومنها
 لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لزم ان يكون العلم عينا عاليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من
 مقولة من دون توسط الاناس والافعال المتوسطة والساقطة للاركان باطلان بالبداهة بيان اللزوم ان حقيقة
 مقولة عالية كالحكم مثلا لا يحصل في الذهن وكان علما فالعلم بالعرض حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشيء الخاص مبنا عاليا
 ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن تشخصه معروضة للعرض الذهنية
 فصلت حقيقة المقولة كالحكم مثلا شخصا من دون ان يخص اولا بالنسب العالي كالتفصيل او المنفصل من دون ان يكون
 مقدورا او علة او من دون ان يكون حيا تعليميا او سلما او خطا او غير ذلك مثلا ولا يفيكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا
 للعلم العلم شخصا هو ظاهر البطلان فان التكميل في ذلك وقا لوجوه ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم مبنا
 عاليا بالقياس الى غيره ما يندرج تحتها فيكون العلم عبارة عن حقيقة من المقولة او بحسب ان يكون نوعا بالقياس الى حقيقة
 كون العلم حقيقة من المقولة او حقيقة كانت ظاهرا للبطلان اذ المحنة اعتبارية والعلم ليس كذلك كما لا يخفى ونها البرهان بتأجيل
 كون العلم هو الصورة المتحدة باحقيقة مع ذي الصورة بطول القول حصول الاشياء بانفسها في الذهن ان لو حصلت الاشياء
 بانفسها في الذهن فاذ حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠
 ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠
 فما ان يكون حقيقتها عند حصولها في الذهن غير مشخصة اصلا بل مبينة مطلقة بلا تشخص فيلزم وجود
 الماينة المجردة وهو ادلى البطلان او يكون عند حصولها في الذهن تشخصة فيلزم ان يكون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس
 والافعال المتوسطة والساقطة وهو ايضا ضروري الاستحالة فان قالوا ان كون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس

والافروع التي تلحق بحسب لوجودها خارجي فقلنا لما صلح حقيقة الجنس العالي للوجود والتخصص من دون ان يتصل بالتفصيل بحسب نوعه
انما للوجود لم يكن بطبيعة سببه محتاجة في تحصيلها الى التفصيل لمت في يتصل به وانه فلا يكون جنسا افضل من ان يكون جنسا عاليا
وهذا نظرنا من ذلك فيك فيه كما بر ولا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حقيقة من المقولات فان المحضة خصوصيتها بما عتق
العقل لا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقول نوعا للصورة الذهنية بنا على ان الجنس بالقياس الى حقيقة
يكون نوعا تحتها فافهم منها انه لو كان العلم هو الصورة المتقدمة بالحقيقة مع ذي الصورة لزم ان يكون الجنس العالي مندرجا تحت
من افواه اندراج افراد الافرغ تحت الافروع واللازم من هذا استحالة بيان لك ان العلم غير نوع من مقولات كنه في الذهن لو
كانت علمنا معلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحت الاجل عرض للتخصص الذهني والصور
الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذ لا شيء اقل من ذلك تحت حقيقة بسح حقيقة للاجل عرض عارض لحقيقة فليس يمكن ان
يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل اندرج عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتقدمة مع ذي الصورة
بالحقيقة كان يلزم ان يكون العلم عين حرة او متقدمة بالحقيقة فانما اذ علمنا الاجل المتقابل للعلم كان العلم عين الاجل بالحقيقة
الاجل ما عدم لاه عند اللازم صحيح العلمان ومنها ما افاده بعض من يقتضيان لان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون
الآلات الجسمية عالة لان صور الحزليات المادية انما تقوم بياو العلم باقام به العلم ولزم ان لا يكون نفس عالة بها اذ لا معنى
لصدق الشئ على شئ مع قيام المبدئي في افرونها ان الصور منها بادية سلبية فلما كانت حقا كانت حقيقة عدمية سلبية ولما
على ابطال هذا المذهب جميع طويلا بخافة الاطناب وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والعداوب العلم ان صاحب الافق المين لما راى
الشبهات المتصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذنب الى ان العلم ليس هو الصورة النطقت في الذهن
حقيقة بل العلم نفس وجوده الانطباعي باعتراض تلك المشبهة وشك في هذا الاعتراض والاجتهاد كشل الهارب عن المطر الواقت تحت
الميزاب اما لو افلان العلم على هذا التقدير يكون نورا وشما من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات
واما ثانيا فلان الوجود معنى اعتباري واشترائي والمعاني الاشرائية لا حقيقة لها الا يحصل في العقل افراد باجي كنه من الحقيقة
بأنه على هذا التقدير يكون اقسام العلم متدة بالزعم فيلزم الاتحاد والنوع بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود معنى اشترائي
فيلزم ان يكون العلم امر اشترائي فينتقل على الاعتراض واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلما كانت
الصورة عالة لاه العالم هو الموصوف العلم كان انتمار الاشخاص عن فوه المضائق والاعتجاب عن تلك الجزائق الى ان العلم هو
فشل اشترائي الوجود الاشترائي وهو الصورة عالة الشبهات المتصلة التي لزم الاستخلاص منها وكان من الذين كلوا ارادوا ان
يخرجوا منها من غير اعياد فيها قوله الا ان يكلف التجزؤا قبل الماد وعلى العالمين يكون العلم هو الصورة المتقدمة مع ذي الصورة

بعض

ان العلم على هذا التقدير لا يكون من مقوله وكيف قد عدوه منها احباب لمحقق الذاتى بان عدم العلم من مقوله وكيف يجوز ما عدا
 تشبيهه بالاسماء الدالة بمشيئة اى الصور التى هى العلوم بالاسماء العينية التى هى متدرجات مقوله وكيف حقيقة وبذلك لا يخفى لانهم
 قسموا كيف الى اقسام عددها العلم من النوع وكيف النفسانى الذى هو من انواع كيف تصرفوا فى كون العلم من مقوله وكيف قد عدوه
 بكون عددها من كيف سامة وتشبيها لا يوافق كلامهم قوله وعلى الثالث اى قبول الصورة من مقوله الانفصال كقوله اشاع
 منهم ولا يخفى على من راوا فى سكة ان مقوله الانفصال عبارة عن انشأته لا مجرد دى اى قبول الاثر ليسه ليسه وانما انفصال الاشياء
 ان الاول فى تفسير مقوله الانفصال بان يقال مقوله ان يفعل ليكون اول على التقدير وذلك مقوله هى نفس الحركة والانفصال
 فى ان قبول الصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقوله الانفصال فاشياء الاشياء مشتركة لفظ
 القبول بين مطلق الانفصال وبين التام على سبيل التدرج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان
 قبول الصورة ليس معناه الاكون الذى هو من جملة الصورة والحكمة نتيجة من المحل والمحل ومن البديهي ان العلم ليس عبارة عن
 نفس الحقائق وان نسبة لانها معنى اعتبارى انتمضى هذا وقد فرغنا الى الآن عن البطلان ذهب المتكلمين وذهب القائلين بكون
 العلم هو الصورة سواء كانت متحدة مع ذى الصورة او شذبا ذهب القائل بكون العلم نفس الوجود الانفصالي للصورة وذهب القائل
 بكونه عبارة عن قبول الصورة وذهب الصمد الشيرازى بالقائل بان العلم صورة قائمة بنفسها وذهب القائلين بان العلم بديهي
 العاقل مع المقتول اوسع العقل انفصال او مقارنة العاقل والعقول فى العقل انفصال فاما ذهب الصمد الشيرازى
 فتنطبق فى مسائل القول انفصاله تعالى اما ذهب اصحاب كماله فيستحق القول فيه عن كتب اما ذهب الاشاع فيستحق علمه على غير
 واما ذهب القائلين بانهم لا انفصال مع العقل او انفصال العقل او مقارنة العقل والعقول فى العقل انفصال فتنطبق
 فنقول من الوجه الدال على بطلان المنهيين معا اولاً ان حقيقة شئ معين شئ لا يعقل لان ذلك المشيئين اما كلاًهما معدوم
 فلا اتحاد بينهما اذ المعدوم لا شئ به لا يصلح لان يحكم عليه بشئ فضلاً عن الاتحاد او كلاًهما موجود فلا اتحاد واليه اذ الوجود مختلف
 باختلاف الصفات اليه فيكون هناك موجودان ووجودان او احداهما موجود والاخر معدوم فلا اتحاد واليه اذ لا يعقل الاتحاد لغير
 الموجود والمعدوم وايضا فان كان المعدوم هو الفنى الاول معنى الصائري فيكون ذلك الفنى على هذا التقدير معدوم لان صاير شيئا
 آخر بل قد انتهى بوجه سواه حدث بعده شئ آخر ولم يحدث وان كان هو نفسى الثاني معنى ما يصير له فاشئ الاول موجود كما كان ولم
 يصير شيئا آخر واما حقيقة بعض العناصر فلا معنى بها ان عنصر بعيدة صاير اخر فان ذلك قيل فانه لو انفسه لا يصير له
 مثلاً لانه كان الهوا موجودا فهو الهوا لا ما راد ان لم يكن موجودا فقد انفسه الهوا لانه صاير ما بل معناها ان الهوى على انفسه قد قلح
 صورة الهوا فلا ينفسه الجسم الهوى وتكفى الصورة المائية فيكون الجسم المائى وليس ذلك من الاتحاد فى شئ وكذا يصير مرة

وذكر ان
 الحقائق

المتكلمين

والفصل بعد منزهها عن مركبات ليست من الاتحاد وعلى العناصر بالترتيب باقية فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
ثانيها ان العالم بعد الاتحاد مع المعلوم ومع العقل الفعالي اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يستوي حاله وسلم وما قبله ولما
يجب ان كان فانما ان يظل من شئ او يكتل على الاول فانما ان يكون له باطل بنفسه فيكون ذلك محالة للاتحاد والعالم
مع المعلوم والعقل الفعالي ان يكون له باطل وذات العالم فيكون العالم من حصول العلم معدوما وعلى الثاني فانما ان يكتل
العالم على الاول لا لزم ان يكون ذاتا مع المعلوم والعقل الفعالي على اختلاف القديسين فصولا والمركب نوعا وهو مفسد في غير ابطال
ان العالم بما لا يتصور من العلم فيلزم حصوله من غير العلم بدون الفصل ولما ان يكتل لا يتابعه تحصل بقية فيكون ذلك محال وجوده في
الاتحاد وهو غير محال على العقل يكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحادا كالحق والمقابلة
تحت المقولات العينية الاتحادية على ان تقدير اتحاد العالم مع تلك المقولات هو علمها فيلزم الاتحاد في نفسه وهو يوجب البطلان
وما يظل العقل ان يكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعالي ان جميع المعلومات عند حادثة في العقل الفعالي
تكون ان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعالي فانما ان اتحاد العلم مع ذات العقل يتبادر فيلزم ان يعلم العالم عن علمه
بجميع المعلومات وهو ظاهر الاتحادية فيحصل العقل الفعالي ان يكون العقل الفعالي قبضا متجزيا وهو باطل لذلك
القول الفصل في البرهان مقول بان يكون العقل الفعالي شيئا اذا اذ اراد ان يباين اوله وان كان كذلك فعلى الثاني يلزم ان يكون العالم
بشيء وانما جميع الاشياء وهو باطل على الاول يكون النفس العالمية شيئا متحدة مع جز من غير العقل النفس الاندري العالمية
شيئا آخر متحدة مع جز آخر من اجزاءه وبذلك اذ يلزم انه ان يكون العقل الفعالي متجزيا قبضا فلا يكون مجردا فلا يكون العقل العالمية
ان يكون تلك الاجزاء غير قابلة للعقل لعدم تباين النفوس الناطقة بالعقل عند القلائد وثالثا ان لا يكون النفس ان طرفة
ذاتها العقل ان النفس قد علمت المعلومات وتكون متحدة مع جز من غير العقل فيعلم بعضا آخر من المعلومات فتتحد مع جز آخر من اجزاء العقل و
الباطل للمرين فانما ان يكون العقل الفعالي اتا واحدة من البظرة واما ان يصير شيئا لواحدة اشياء متعددة وكلها باطل انما لا يستغلان اتحاد
النفوس مع العقل ان يكون من جز العقل فلا يكون ذات العقل اتا واحدة بل ذات متعددة حسب النفوس اما ان يكون ذلك اتحادا جزا
فيكون العقل من البظرة ذاتا واحدة فهم يصير بعد اتحادها مع النفوس ذوات متعددة واما البطلان شئ الامام فلا بد ان يكون ذات
العقل على البظرة ذاتا واحدة وكانت ذاتا متعددة حسب قد النفوس ليست عقلها بل هي نفوس متعددة ولا ينبغي اطلاق
اسم العقل على تلك الذات المتعددة شيئا وصيرورة شئ الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة
واشياء الواحد لوجود واحد فاذا باطل الوجود الواحد لطلقات الوجود فيكون هناك تعدد ذات واحدة وحدوث ذوات
متعددة لا يصير ذاتا واحدة ذاتا متعددة ولا لوجود العقل في العقل لا لاطال في الله من دون حاجة الى تحقيق الاول

بل كحيث ان يقال ان كان اتحاد النفس مع العقل نفسا من بدو نظرية بهم كذا قد تعدد وان كان حادثا لازم كون الشيء
 الواحد فليس كذلك ان تقول ان كان اتحاد النفس مع العقل نفسا من بدو نظرية لازم ان يكون العقل ماديا لا فانيا لان النفس حادثية
 وان كان حادثا كان العقل متقاني الزمان متغيرا لحوال غلبه في علم بحجيات المادية لا يمكن ان يكون عبادة عن الاتحاد مع
 العقل الفعالي اذ بحجيات لا يمكن ان تتماهي في العقل مجرد وعلك قد تحدثت بما نعتنا عليك بان ذنب القاطنين يكون
 العلم خاتمة عن حادثة العالم العقل في العقل الفعالي ايضا باطل لانا اذا علمنا شيئا فانا ان يكون متغيرا من مع العقل
 الفعالي فاما فليدرك ان يكون خاليتين جميع المعلومات اى صلة فيه وجميع البطلان او يكون متقاني بعض العقل الفعالي
 فيكون العقل الفعالي تجريبا وتصنوا بهردي بالاسمات وبعده فمخافة قد لا ذنب فظهر من ان بعض وخاصة اكثر من ان تخصي
 قوله والمفكر عنه المحققين العلم لا ذنب في ان العنى المسمى العلم مفهوم بهردي القصور والافان لا مصداقا وفتش
 المتشرع في الواقع بل اعتبارا معتبرا فمفروض فاض ولا خلاف ان مصداق العلم المسمى ليس امرا منفصلا عن العالم لان
 المعنى المسمى في شريع عن العالم به بته فلا معنى لا شريع صفة عن العالم مع كون غشا وفتش امرا منفصلا عنه لمصداقه
 اذ ان العالم مسمياتي البطار او صفة قائمه بالعلم في الصورة اى صفة في الذهن وقد بطلنا ووصفة غير الصورة
 ويجب ان يكون تلك الصفة ذات تعلق بالعلوم وان لم يكن علما به وفتش لا اكتشافا فالعلم اذن صفة قائمه بالعلم متعلقة بالعلم
 يعبر عنها بدلالة وهي المسماة بالعلمانية في كتب علمائنا المتأخرين كشرح المصداق وبالعلمانية الادراكية في كلام المتأخرين
 واولئك ذنب هو الحق وهو ذنب شاكنا الاعلام بواجب مدنى والاسلام واليه ذنب لعلامات القوسى والمعم وبعض المتأخرين
 واصحاب اولئك ذنب لخلقنا فيما بينهم تخمين من الاختلاف الاول ان تلك الحالة بل هي صفة انسانية او صفة اشتراعية والحق
 ذنب بعض المتأخرين وهو الظاهر من كلام المعص والاول هو الحق لا يهاو كانت اشتراعية توقف على بعضى على الشروع في شريع
 وهو ظاهر البطلان فان التجا الى غشا المتشركها كان مبدءا لاكتشاف هو غشا اشتراعية فيكون هو العلم مسمياتي البطلان كون
 اشتراعية في شريع قول المعص ثم بعد التفتيش الى على البسط ووجه تفصيل فانظر الثاني ان متعلق تلك الحالة هو ذنب علمائنا
 المتأخرين الى ان متعلقها قد يكون معدوما محض او قد يكون موجودا خارجيا وهم ناهون الوجود الذهنى فخلقنا قد مر بما رويث
 البطلان كون العلم غشا وذنب العلم وغيره من المتأخرين الى ان متعلقها اصول الاشارة الى صلة بانفسها في الذهن بهردي باطل
 البطلان حصول الاشارة بانفسها في الذهن كما سبق والى مسمياتي ووجه اخرى البطلان هو ذنب لعلامات القوسى انى ان سقنا
 اصولا شيئا لخاصة في الذهن من دون حلول فيه يوجب البطلان بهردي باطل ووجه اخر مستقر فها ذنب خاتم الحكماء الى ان متعلقها
 هى الاشارة لوجوده بوجدوى الوجود لى لا تيرتب عليه لا تيرتب على عالم اخر من دون ان يقوم تلك الاشارة بالذهن لم يحصل غير المستبينة

وسبب من وافيه فيها انشاء امر فقال الحق ان متعلق تلك الحالة ان لا ياتي الاشياء كما حصلت في الذهن من الاشياء وثانيها ذوات
 الاشياء وسبب الثاني تحقيق ذلك في شرح قول الحق فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث التاميم علم فانظر قوله
 من حيث تم قائمته بالعالم وقع في عبارات بعض المتأخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول
 فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمراطات وهو باطل لان البادئ لا يتحمل على غيره وهو الاستغناء فيقدم ان
 يكون الصورة حالته فبما الشرح على ان الحالة قائمته بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة حالته نعم هي متعارضة للصورة
 في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة تعرض بالاعلى المسماة بالكتابة الضاحك فكما ان كلاهما عرضي لصاحبه
 من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرض واحد بالآخر كذا لك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع
 واحد من دون عرضها للصورة كما حصل كلام الشرح وفيه نظر ما لا خلاف ان الحكم يكون الصورة متعارضة للحالة في موضوع واحد
 لا يصح على اطلاقان صورة الجبريات المادية مرتبة في الآلات الهندسية والحالة قائمته بالعقل خلافاً متعارضة بينهما في موضوع
 واحد انما ثانياً فلا يلزم من عقليته وصف بوصف في موضع واحد ان يكون احدهما عرضياً للآخر والاول ان يكون سائغيات
 المنس كاشفاً وغير عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومنهم الضاحك من عرضية المفهوم الكتاب لا بالعكس بل انما
 عرضي لا لافراد الكتاب الكتاب فافهم الضاحك انما ذلك اجل علاقة العرض من ذلك ليس الكتابة عرضية للضاحك ولا العرضي
 فكذلك فاقبل ليس مراد الشرح تفصح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه لك قلت نعم يكون ذكر مقارنته الحالة للصورة
 في موضوع واحد وغيرهما بالكتاب الضاحك لغا الاطائل تحت قوله والحق ان العلم يحصل لا يزيد على ان الممكن لما كان
 في حد ذاته بالضرورة لم يكن له في ذاته الا من اقتدارها حاصل الحق هو محله وكان العلم هو مبدأ انكشافه وظهوره لم يكن الممكن بذاته مبدئ
 لا انكشاف بل لما كان مبدئاً لا لاجل تناوذه الى جاعله فيكون احاط الحق سبحانه بمصداقها بالذات العلم الذي هو مبدئ انكشاف
 الاشياء كما ان مصداق بالذات للعلم هو الوجود والوجود فمصادقه هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق
 الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذات الممكن من حيث الاستناد الى
 ايجال فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه في خلاصته تدبر في كلامه نظر الاول ان قوله بان يكون بنفسه مطابقاً للشيء المظهر
 مصداقاً له غير متعين بل العلم هو مبدئ انكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون بنفسه مصداقاً لمبدأية
 المظهر وان يكون هو الذي يظهر حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقاً للشيء المظهر ولا يستلزم ان يكون انشي مبدئ ظهوره في آخره ان يكون
 ظاهر بنفسه كما في بوشه به العلم ونظيره الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته ما لم اراد ان الممكن لا ذات
 ولا جاعل ايجال فصل لا عن ان يكون لا جاعل ايجال مبدئ انكشاف شيء او عالم بالشيء فذلك مسلم ولكن لا يجدي فنعاد اولاً

الى ذلك من حيث هو بل كون العلم في الممكنات غير ذات الواجب سبحانه وانما هو به ان العلم حقيقة ممكنة جعلها الواجب تعالى
 تقتضيت في ذات تاليفها لصلوات تلك الذات بتقرر تلك الحقيقة فيها حالته بما تعلقت به تلك الحقيقة ولا يلزم من عدم كون
 الممكن لذات له لا يجعل له افعال بل لا يكون ذات الممكن بنفسها مصداقا لمبدأ الاكشاف وانما كان يلزم من افعالها كون الممكن بلا
 جعل له افعال له وكانت ذات المتقرر بنفسها متجاوزا الى جعل له افعال في كونها سببا للاكشاف حتى يكون مبدأ الاكشاف من
 العراض الزائدة لا لا حقيقة له بعد فعلية ذاته ولو لم يكن من بصورية ذات الممكن ان لا يكون له بنفسها مصداقا لمبدأ الاكشاف لزم ان
 من كون الانسان مثلا لذات له لا يجعل له افعال بل لا يكون له الا الانسان بنفسها مصداقا للاشياء وان اراد ان الممكن له ذات
 بلا جعل له افعال كنهها بنفسها مغلطاني وانما يكون مظهره يجعل له افعال فبذلك افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 ذاته امر اعلم ان لا يدعى ما ذكره في ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 جعل له افعال ليس امر اعلم ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 معنى بالامر اعلم ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 بنفسها بل لا بد امر اعلم ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 هو بمنزلة معنى المقام الرابع ان قوله كذلك عاينه انما هي بالعرض ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 هناك عاينه واحدة ثابتة للواحدة بذات ولذی الواحدة هي الممكن بالعرض فذلك صحيح البطلان اذا عاينه انما هي واحدة
 سبحانه لا يتحقق بها الممكن أصلا لا لذات لا بالعرض وانما هو به ان عاينه الممكن معلول له سبحانه فانه سبحانه حقيقة العلم
 في الممكن فيتحقق بالعاينة لا بل قيام حقيقة العلم بالعاينة تعالى اما ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 كما هو معلوم وكذا قوله تعالى ان قوله كان في حد ذاته وجوده انما هو بالعرض ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 وان اراد ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد ذاته وجوده انما هو بالعرض ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 كما ان الوجود المصدري المنتزع من الممكن هو الوجود المصدري المنتزع من الواجب كذا العلم المصدري المنتزع من الممكن
 هو العلم المصدري المنتزع من الواجب فهو من الافاضة اما الاول فبأن العلم المصدري المنتزع من الممكن في مقام
 الاكشاف كاصح من حيث هو فان العلم حقيقة سببا للاكشاف لا شيئا وانما انما فاعلم انك لست ان قوله كان في حد ذاته وجوده انما هو بالعرض ان لا يكون له افعال بل لا يكون له افعال فاعلم انك لست ان قوله كان في حد
 ينتزع عن الواجب بل البطلان فان الانتزاع لا يتعدو مجرد المنتزع منه واما الثاني فبأن العلم المصدري المنتزع من الممكن في مقام
 المصدري المنتزع من الممكن لا ينتزع من سببه كيف وليس المعنى المصدري للاكشاف من حيث هو بل العلم المصدري المنتزع من الممكن في مقام
 من المعنى المصدري كان علم الذي هو صدق المعنى المصدري هو كونه التاكيد بانه تعالى فيلزم زيادة حقيقة العلم على ذاته

القليس بالفاعل فيه ون مصدق و المعلق بالعلم ثم على المصدر فيكون ان المصداق ايضا في التسليم بالفاعل الذي فيه المعنى
 المصدرى على مصدق لا يجب الاضافة والمعلق بالعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى العلوم بمعنى المصدرى بدون مصدق
 على ان الشايع منصرف بان العلم حقيقة مبدئية لاكتشاف الاشياء فالاضافة الى العلوم لازمة لقطعها وان كان كذلك كان تحقيق الاشياء
 ضروريا عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقيق الاضافة بدون المنساق اليه فلا يكون العلم في الكمالات نفس ذات العالم ولا نفس
 الواجب سبحانه بل يكون حقيقة ذات اضافية فالافتقار الى وجود العلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل بل هو كمال
 الشايع فمثل غلبة الافتقار وتدبيره دون من ان يحتاج الى الابطال وسنده كوجود ما لا يابطال غريبه حيث لا يجب الشايع
 ذكر تدبيره فيما بعد الاشارة الى قوله بل العلم هو الوجود المحرور قال في الحاشية هذا الضرب من الحكم السابق يستفاد من
 معنى تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يحصل لغيره بما يفهم من قوله من حيث استثناء ما لا يعقل ان
 ان العلم هو الوجود مطلقا لا مجرد تخصيصه صلا ان مصداق العلم الوجود حقيقة واحدة وهي ان العلم كذا اساسا الصفا
 الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحسب ذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص بالوجود لا يوجب عن ذي بصيرة ان من
 الكليات المحسوسة ما هو وجوده الخاص بمصدر تفكيره الاشياء عند المحس كاشعش الضور العالم بما كذا كذا من غير المحسوسات ما هو
 مبدئية لاكتشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص بالوجود والعقول والنفس بالقياس الى ذاتها وصفاته بالعلم بالبرهان و
 الوجود ان يكما ان النور يتبين ان العلم اذ اعلى وجودها انما هي نفس حقيقة بالاشارة العقلية بحسب كمال الحق الى العلم
 علم العالم الخد جس انتهى بانه العلم نفس على ان العلم في الكمالات نفس ذات العالم ولا ريب في ان ذات العالم الممكن مبادئية مصدقة
 لذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذي كذا في نفس ذات الواجب كمالا
 الاملان الواجب سبحانه عليه العلم الممكن و قد الامر لا يكره كمن لا اساس له على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقا للعلم
 باطل كما مر آنفا وسبب ابي الابطال بوجه آخر ان قوله بذلك باعلام العلم قد ليس مناسبا بما عظم من ان العلم لا يرينه على الوجود
 المحرور وان مصداق نفس ذات العالم فان اعلام العلم عبارة عن افاضته بعلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه
 بالاشياء الغائبة عنده لا يكون بافاضته العلم بل بنسب هذه العلوم عند كماله الاول لاكتسابه لقبه لا فاضته وجوده قوله فانما
 وجوده لا ينبغي عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم يصير معلومة لاكتشفه عند بافاضته انما هو في ان فشافر لاكتشاف الاشياء
 عند ما هي شي برفق ان لاكتشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مصدر حادث ولا يمكن ان يكون جزءات النفس انها موجودة قبل
 حدوثه فانما ان يكون هو مصدر الاشياء التي حدثت في النفس فقامت بها فيكون العلم بالصورة او يكون هو الفاعل بالصورة في النفس
 او انشأ النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصورة او يكون هو مصدق اثره على العلم برفق

والامر الى احد الدلائل المشهورة فافقنا العقل في العلم بالاشياء الى اخافته العلم وجوده في دليل على ان العلم ليس نفس العالم
فان قيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لا مصدوره العلم شرط تحقق العلم فلا اكتشاف حادث فثبت
ذات العالم دليل حدوث شرطه لا غير فيه قلت الكلام في العلم وحقيقته لا يكشف بشئ ويقابله الجواب البسيط والاريد في ان
العلم غير متحقق بين دليل فثبت انما دليل وتحت العلم على تقدير ان لا يكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لا يزيد على حال
ال دليل الا وجود العلم او تعلق بين العالم والعلم فيكون العلم عبارة عما عن وجود العلم وهو مصدوره الانطباع او عن تعلق بين
العالم والعلم فيخرج على احد الدلائل المشهورة كان ينبغي قوله ونسبة القول اليه قال في الحاشية توضيح ان نوريه يتصل
لما كانت مستفادة من الفوائد التي فيها من حيث استقامة النور من المنزلة المحض نسبة اليه تعالى كسبته القراني الشمس من حيث
ان العقل ما يضمن ذلك تعالى نسبة اليه كسبته انما هي الى الشمس انتهى قوله اثره بينا ما اخاره ارباب التحقيق باختلاف في تصديقه
ف قيل بوجه من العلم كالتصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه وان قلت الاولون في تفسيره وفهمه الامام باقر عليه السلام
مقصودات الاطراف والحكم وغيره بانه ادراك بان نسبة واقعية اليه ليست بواقعة بعينهم بانه تصور منه حكم وآخرون بانه ادراك نفس
النسبة الساتة والخبره وزعم الاخر ان الادراك الذي هو التصديق من لواحقه وان لا ادراك يحصل عقيدة به الظاهر من كلام
المحقق الطوسي في فقه المصطلح وهو مختار كثير من الآخرين وهو اختيار الشارح جريسته على سمعية في التقليد فخذ الاولين
فثبت العلم الى التصور والتصديق فتبين حقيقة وعنده الآخرين يكون نسبة اليها مجازية كما قال المحقق في فقه المصطلح من ان التصديق
عندهم هو الحكم ومن غير ان يدخل التصور في مفهومه من الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساخن وكانهم سمو المعاني الى
نفس الادراك والى ما يلحقه وتسموا لما يقيد الى ما يجعله محتمل التصديق والتكذيب الى ما يجعله كذلك كالبنيات اللاحقة من الامر
والنهي والامتناع وغير ذلك وهو المسمى الاولين بالعلم انتهى فالعلم لما قسم العلم بانه الحكان عقيدة بنسبة خبره فتصديق والامر
فقتصور وكان اعتقاد النسبة الذي شرطه التصديق غير متحقق تحت العلم بل من لواحقه على ما ذكره الشارح كان العقيدة مجازية بنسبة
على السامع وهذا ما قاله الشارح وفي عدم من العلم تسليم وانت تعلم ان كلام الشارح في هذا الكلام واحد جاذبان عبارة العلم صريحة
في ان العلم يقتضي تسليمه في تبيين حقيقة وقوله هو ان العلم ببيان من الادراك نفس على ذلك تفسير كلامه بانه اختياره بينا كونه التصديق
من لواحق الادراك وتبينه على التسليم اسان عليه من دون اقتناع منه فان احتم ان التصديق وهو الادراك ولا اعتقاد
نوع من الادراك والعلم وقسمه العلم الى التصور وقسمه حقيقة كما تعرفه ففهمه تحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع
تصورات الاطراف والحكم كالمذهب الى الامام بطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من مقتضى الاعتقاد والمخرج المذكور
لا شك في كونه اعتقاديا ذلك تلك تصورات ليس بعضها متحدة مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذوقيا وليس اليه

لبعضها مما جازى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا واليهما التصديق هو المكتسب من الحجة وليس المكتسب منها مخرج
 قصورات الاطراف وانما ذلك ملحق ليس بتصديق والتصديق ليس الاشياء واداء الجميع اشارة فان كان شئ من الادراك
 كان ادراكا مستقلا بحيث واحد وان لم يكن ادراكا كان كيفية واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشئ واحد ولا خلاف على ذلك
 في ان التصديق نفس الازعان وانما اختلاف في ان الازعان بل هو نفس الادراك او ما يحصل عقيب الادراك اختلاف
 الاولون القائلون يكون الازعان نفس الادراك في ان بل هو ما بين بالذات لقوله ادراك التصديق او ما يحصل عقيب التصديق
 ان التصديق هو نفس الازعان وهو نفس من العلم ما بين بالذات لقوله ادراك التصديق او ما يحصل عقيب التصديق
 تعالى واكثره فاعلم ان الادراك هو العلم فلان العلم ما بين بالذات لقوله ادراك التصديق او ما يحصل عقيب التصديق
 الاكتشافات تفاوت شدة وضعفها كونه من الكيفية واخرى مراتبها لاكتشافات بل هي لانه اكتشافات الواقع بحيث لا يتصل النقيض ثم
 الجبل المركب لانه اكتشافات فلات الواقع بحيث لا يتصل النقيض هذا لانه العلم ما بين بالذات لقوله ادراك التصديق او ما يحصل عقيب التصديق
 غير جازم فجزا الخاف ان الطرف الثاني هو بضعها واما التصديق فنصف مراتبها لاكتشافات فكيف يذهب ذو بصيرة الى ان
 الازعان ليس هو من العلم كونه واداءه انما يقتضيه العلم بالنسبة واكتشافها فالتصديق علم جازم لانه العلم ما بين بالذات لقوله ادراك التصديق او ما يحصل عقيب التصديق
 من العلم ما بين بالذات للعلم التصديق والاداء من مبادئه التصديق لا يكون شئ من التصديق لان لا يكون شئ من العلم
 واما الذين ذهبوا الى ان الازعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فاول ما ازالهم عن سوابق سبيل انهم ذهبوا الى ان كون العلم
 في الصورة احوالها واما جازم الى وجوبهم والتصديق نفسهم وجوب التصديق غير الصورة فاستطاعوا سبيل الى جعله من
 الادراك فظنوا انه كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك ثم لما خرج ذلك في الازعان من ان ذهب ليس من انكون العلم ما بين بالذات
 واليه استدلال هو اداء على ما ذهبوا اليه وجوبه فالتصديق نفسهم وجوب التصديق غير الصورة فاستطاعوا سبيل الى جعله من
 ولا شئ من العلم ما بين بالذات للعلم التصديق والاداء من مبادئه التصديق لا يكون شئ من التصديق لان لا يكون شئ من العلم
 يعبر عنها بالتصديق وهذا اداء على ان التصديق غير الصورة وغير الصورة لانه العلم ما بين بالذات لقوله ادراك التصديق او ما يحصل عقيب التصديق
 احوالها من العلم ما بين بالذات للعلم التصديق والاداء من مبادئه التصديق لا يكون شئ من التصديق لان لا يكون شئ من العلم
 مسلم من العلم ما بين بالذات للعلم التصديق والاداء من مبادئه التصديق لا يكون شئ من التصديق لان لا يكون شئ من العلم
 الادراكات احوالها من العلم ما بين بالذات للعلم التصديق والاداء من مبادئه التصديق لا يكون شئ من التصديق لان لا يكون شئ من العلم
 ان العلم ما بين بالذات للعلم التصديق والاداء من مبادئه التصديق لا يكون شئ من التصديق لان لا يكون شئ من العلم
 من حيث هو كما لا يخفى بعد حذف الشخصات من الشخصات الشائعة والنفس لا مطلق الشائعة ولا يخفى بعد حذف الشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما ونحوه في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس به الصورة
 لا على ان التصديق ليس به العلم وان لم يذكر كل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص القائم بالذهن
 فرد منها واذا حذفنا الشخصات عن علمي مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة العلم فلا يكون العلم متواسعا للعلوم كما حسبنا بما مر وسيا
 تفصيل لكل انظار اذ ان العلم والتصديق قابل للشدّة ولا ينفع فيكون من مقوله كيف لو كان علما بالنسبة كما عناه
 عن نسبة مع الشخصات الذهنية والنسبة من مقوله الاضافة فلا يكون انصافها بالشدّة ولا ينفع وهذا ايضا انما يدل على ان
 التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحدّة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يظن كون العلم هي الصورة
 المتحدّة مع ذي الصورة بان العلم يكون من مقوله كيف قابل للاشتداد والتضييق والصورة ليست لجملة الاشياء او لا اشتدادا
 ومنها قولهم ان التصديق لو كان علما كان عين الصدق بمعنى انه يتبعى ذات المصدق ومع انظار التصديق وهذا ايضا لا يدل الا على
 ان التصديق ليس به الصورة المتحدّة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس به الصورة ومنها ان الذهن قد
 يكون متعلقا لثبوت قضية شاك فيها ثم يتيقن ان الصدق به او الاتفاقات ليهابا في ذلك الحال فهذا الاتفاق مع جدول العلم فلا شك
 والتصديق ليس العلم لثبوتها كما هو ان تصديق به او الاتفاقات ليهابا في ذلك الحال فهذا الاتفاق مع جدول العلم فلا شك
 العلم الاول التحصيل الثاني الشك والاذعان والاول لا يتبدل قبل الثاني فهو يبرق في حالتي الاذعان والشك بقاها في
 الاتفاقات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما أمكن تعلق علمين بالنسبة اذ لا يحصل منها في الذهن صورتان ذاتا غير متباينتين
 ذكرها الشارح في بعض تعليقاته من ان التصديق هو الاذعان والاذعان ما يخرج عنه الغارسية كبريدان وما يركون وهو
 غير معنى العلم فلا يفي في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يخرج عن التصديق به الغارسية لا يدل على نحو ما ذكرنا بل على كيفية
 واحدة بعدد ودون خط الفتاوى القول الفصل ان التصديق نوع من محالته المادكية التي هي العلم حقيقة مبين بالذات للنوع
 الثاني منها معنى التصور نعم من ذهب الى ان العلم هي الصورة لا يستطيع ان يذهب الى انهم من العلم وحمل الشيخ لذهن الى
 ان العلم هو الصورة لم يعد التصديق متماثا وقسم في الشك الى تصور سابق والى تصور متصديق فلا يمكن ان يتجسسا على ما
 في الشك ومع ذلك فالشيخ نفسه قسم العلم الى التصور والتصديق فاني الشك ما بين ما في النجاة على ان السنان من مبين
 وفي الشك ما بين ما في ذلك قوم آخرون وكل من سئل عن قولهم نفس الحكم معنى لا يتقوله الحكم لاربعية معان الاول التصديق
 والثاني النسبة الساتة الخيرية والثالث الحكم وبالأربع انفسا لمراد آخر هو من افعال النفس قد يطلق على تقضية من حيث
 انشائها على رتبة الطرفين بالآخر والمراد في قولهم هو الاول قوله انشائي ان الاصطلاح كما قال العلامة في رد المحتار
 مراد التصديق وتكذيب معنى انشائي ايشان ست قوله الا انه جرى اختلاف في متعلق التصديق فذهب الجمهور الى ان النسبة

مما قد تجرته رابطة بين الحاشيتين وبعضها البعض في نفس القضية وبعض الآخر في ذاته محمل لفصل العقل إلى الموضوع والمحمول
 ونسبة الحاشية وبعضها الآخر إلى الموضوع والمحمول حال كون نسبة رابطة ونسبة إلى الشيء والاشارة صاحب المعرفة الواقعي و
 المحقق قدس سره إلى ان صدق القضية المحكي عنه وطبق الشرح إلى ان المحمول مرتبط بالموضوع وائده بما كان لو من ان موضوع
 بالمحمول المحكي ان التصديق على نحوين الاول بالاذعان بالاتحاد وقد من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول بنفس تفصيل
 كما تصديق بالاتحاد بين اتحاد الالهي اذ لا يتجدد في نفس و الثاني بالاذعان بالاتحاد بعد ان كان صورة الموضوع والمحمول بالذات
 بينهما كما في مسائل العقل الجارية بعض قد صدقنا في كريب ان المحكي عنه يقبل ان العقل الجارية بين الاتحاد الواقعي الذي
 عين قبل تفصيل في الصورة الاولى فالتصديق بالذات الاول متعلق بنفس المحكي عنه الواقعي من دون واسطة حكاية بياض صير
 وانما تحقيق الحكاية بعد التصديق بالذات الثاني متعلق بالحكاية بياض حكاية والمحكي عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات
 في هذه الصورة هي الحكاية فبني متعلق التصديق بالذات فان التصديق بالذات هو المكشوف بالاكشاف التام بالذات وسواء
 الذين من الحكاية واما المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة حكاية فان الحكاية فتوان له رتبة لما حكاية فهو متعلق التصديق بالعرض
 او كون التصديق بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان ساد متعلق التصديق بالذات شيء
 كون ذلك الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصور بالذات فاذا متعلق التصديق بالذات الثاني نفس نسبة الحاشية الى الرابطة بين
 بياض المحكي عنها متعلق التصديق بالذات الاول هو المحكي عنه اذ ليس نسبة الحاشية في ذات الموضوع لما اخطت وعندها فانها ذهب اليه
 والاشارة من متعلق التصديق بالمحكي عنه لا يصح على الاطلاق كما ان اذهب اليه لمجبر من تعلقه بالنسبة الحاشية لا يصح كلياً اما
 ان في فلان التصديق قد يتعلق وقد من دون ان يكون بياض نسبة الحاشية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق
 في الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحاشية على ان قد تصديق بالكلية وليس لها محكي عنه لاني الذين ولاني الحاجة
 والاما كانت كاذبة فلا يمكن القول بمتعلق التصديق بالمحكي عنه بياض ولا يمكن القول بان لها محكي عنه خروجا في انهم لم يقسم
 الحكاية على الخلل الذي والاما كانت فالحق هو القول بفصل الذي حقيقة واما في على القول بمتعلق التصديق بالنسبة الحاشية
 من ان نسبة غير مستقلة بمتعلق التصديق بحسب ان يكون متعلق غاية استقلالية استقلال متعلق التصديق بغيره ولا سيما في ان الاتحاد
 بالشيء المحكي على الشيء المستلزم التوابع عليه بمعنى حرفي لا يصلح ان يثبت اليه في غاية استقلالية الحكم على الشيء ويشترط الاتفاقات اليه بالذات بخلاف
 الاتحاد بالشيء فانها لا تشرط على الاتفاقات اليه في بطلان فاقبل ان كان نسبة متعلق تصديق بالذات اعم كونها محكوما عليها بالذات بكونها متعلق
 التصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات فاذ اذلت لجملة تانف متعلق جعلت مرادة للملاحظة من حيث هي غير مستقلة
 وهو لم يتم كافي سائر المعاني حرفية فاذا زعم الشارح تقليد البعض من سببه ان نسبة استقلال متعلق التصديق والحاد في حاشية اعلمت

على قوله كما يحسن بقوله لان التصديق ليس كادراك الميزة عند ادراك المراتب فلا يتعلق بالايجاب متعلق بالملاحظة وبقيصده ان هذا فلا
يتعلق بالنسبة الغير المتعلقة لادعاء ولا لا غير ما ينبغي وانما تعلم ان الاشتغال بالملاحظة غير ضروري في متعلق التصديق فاما
نحو من يعلم العلم كما يتعلق باستقلال متعلق الغير متعلق ولو فرض ان الاذعان ليس يعلم كما عزم المتأخرون فاستقلال متعلقه على
بنا التقدير ليس مبادا ولا مبادا وانما يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبادا عليه بل قد مينا
ان الحاصل في الذهن بالذات والكان من ملاحظة شئ آخر مقصود بالذات ان بان يتعلق بالتصديق ثم لو فرض ان
متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فاما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود بالذات
بالحكاية لان يكون متعلق الموضوع والمحمل حال كون النسبة رابطة كاعز عثم ان الشايع اور على القول يكون متعلق التصديق
هو النسبة بالحكاية في الحاشية بان كثيرا يحصل الاذعان بالعقد قبل انشراح النسبة كما في الصورة الالهية الواحدة في الموضوع المحكي
بالمحمل فبوتعلق الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال التوضيل بالنسبة فانه ظل
في متعلقه بالعرض بالا لالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير عارضة في حقيقة القضية عني متعلق التصديق والكانات واقعة في
منهوبها المستفاد من البنية التركيبية كقولنا ذيقا فم شلا وسيا في حقيقة انشا الله تعالى انهي عارضة وهذا الكلام لا يقتضي العجب
فان ما ذكره من ان كثيرا يحصل الاذعان بالتقدير قبل انشراح النسبة ان الذوب انه كثيرا يحصل الاذعان بالاتحاد الراجعي قبل انشراح
النسبة فذلك صحيح كما ذكره في النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النوع من التصديق هو نفس المحكي عنه اذ ليس
بذلك الصورة واحدة هي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمل لانه لا نسبة رابطة بينهما الا بالذات
ففي هذه الصورة كالاتي تصديق بان نسبة الرابطة كذلك يتعلق بالموضوع والمحمل حال كون النسبة رابطة فان تامل ان لم يكن صورة الموضوع
والمحمل النسبة الرابطة موجودة هناك لكن انشا انشراحها هو وعلق التصديق بنشراحها كفي الحكم متعلق بتصديق بها لكان عليك ان جود نشراح
النسبة الحكم متعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما في كلتا الحالتين من
الاجمال التوضيل ان ارادوا الاجمال في الصورة الالهية الاتحادية المنكشفة وقتة قبل العلم بالموضوع والمحمل والنسبة تفصيليا
كما صورنا سابقا لكون النسبة رابطة بين الطرفين في تلك الحالة مبرج المطلقان اذ ليس هناك الصورة واحدة ولا يتقبل النسبة
اللاتين صورتهم فشا انشراح النسبة موجود ولكن ليس رابطين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما ان نشراح الانشراح النسبة فشا
انشراح صورة الطرفين وان اردوا الاجمال بصورة القضية المحلولة لمي فاعاد ادمي الاجمال الحاصل بعد التوضيل فلا يخفى ان نسبة
بنا النوع من الاجمال في الصورة الاتحادية المنكشفة وقتة نسبتها على التوضيل فافزع على كلامه من عدم دخول النسبة في حقيقة القضية
ودخلها في منهوبها لاساس بل الكلام المتفرع عليه على تقدير حتمه لا يلزم منه الاعداد ودخل النسبة في متعلق التصديق

بالذات لا عدم دخولها في حقيقة القضية الا اذا ثبت ان حتمية القضية هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وسيأتي تحقيق ذلك فيما
تحقيق الحق في متعلق التصديق متى انكشف على المذهب الباقية فاما ذهب من يزعم ان متعلق نفس القضية فيبطل اذا كان متعلق
نفس القضية المفصلة بما هي ملحوظة تفصيليا فذلك مخرج المبدأ ان التصديق يعلم واحد لا يتعلق الا بشئ واحد والقضية الملحوظة
ليست معلوما واحدا بل بصورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا يتعلق بها علم واحد
اكان متعلق القضية الملحوظة لمخاطبة واحد فيخرج الى المذهب الثالث ويطلب بطلان على انك قد عرفت ان التصديق قد يتعلق
بالصورة الاتحادية وقد قبل تفصيل فليس بتلك القضية اصلها حتى يتعلق بها التصديق واما ذهب من يزعم ان متعلق امر
مجهول فيبطل نقل الى الموضوع والمحمل النسبة الحاكية وهو ما ذهب اليه صاحب الاقوالين جوامع على سمعية في اتباع المذهب
الناكزة الوجهية في المقالات الحاكية والمباحث العقلية واتبعه في بطلان الامر للمحمل الذي زعموا انه متعلق التصديق بان كان يكون
مشكلا على النسبة الرباطية او لا يكون على الثاني يكون ذلك الامر للمحمل مضبوذا فلو افلح الصالح ان يتعلق التصديق بالنسبة كيف
واذا لم يكن في ذلك الامر للمحمل نسبة حاكية فلا معنى لصدقه ولا كذب ولا التصديق بالاكذار وعلى الاول يكون في الامر للمحمل قضية
قالا ان يكون ملحوظة بل ما قد اعدا تكون ملحوظة بل ما كانت بان يكون الموضوع والمحمل ملحوظين بل ما ظاهرين متعلقين ونسبة ملحوظة
بل ما غير متعلق على الثاني لا اجمال اصلا وعلى الاول اما ان يكون ملحوظا بل ما متعلق وقد لا يقتصر على راي صاحب في
المبين لانه لا يذهب الى ان الاستقلال وعدم متابعان للملاحظة بل يزعم ان متعلق غير متباينان بالذات قال في الاقوال
المبين بعد ما ذكر انها متباينان بالذات فاذن قد استوى الامر واثبت ما يظن ان معنى واحد متعلق ولا يتقبل بالمتعلق
على ظاهرين او بل ما غير متعلق فليزعم ان يكون متعلق التصديق امر غير متعلق هو ما يشبهه صاحب في المذهب ثم انظر في المسئلة
قاضية بان التصديق بمقدار لا يتوقف على المحال في اختيار لمفهوم القضية فالقول بكون الامر للمحمل متعلق التصديق مما يجرد القضية
الغير الكيفية والظن في الغير المشوبهة في ظاهرها في الغير المشوبهة لكن من المجهول الصدور فاما من زعموا انه ذهب بعض الاذكياء بطلان
ان الحكمية بالذات انها هي النسبة الرباطية لانها هي المرأة للملاحظة في الواقع واما الموضوع والمحمل فانما يعتبران لتوقف
النسبة عليهما وكذا تها المرأة للملاحظة حالها فانها هي تلكان في متعلق التصديق بالواقع ومتعلق التصديق بالذات هي النسبة الرباطية
بما هي كذلك وقد بطل بهذا ما توهم بعض الشراح من ان متعلقه هو المحمول مرتبطا بالموضوع واما تابعه وان يرجع البحث هو
المحمل فحسب اني قد بينت في محله بوجه التحمل بان موضوعه يعلم المراد من لا يعرف عن غير بل المشهور في حال الموضوع في قوله الثاني وهو
المحمل لان متعلق التصديق هو المحمول كما توهم فاقم قوله لا بالنسبة بين كان الظاهر ان يقول لهم جري بهنا على ما هو المشهور من متعلق
التصديق بالنسبة لاضل ما يهتدي به من ان متعلق الامر للمحمل فان متعلق التصديق بالنسبة بين حال كون النسبة الرباطية بينهما ليس

فخصه بالمتعلق لازم لمية التصديق ونحو ذلك لمية الوجود من غير ذلك كحكمة محضه يمكن ان يستدل على بتاينها بان التصديق
 من الشدة والضعيف فان انظر للضعيف والحقين الشدة والتقليد شديد بل ملتبس النفس استواء شدة وضفاد من القول وذلك
 الشاكر ان الشدة والضعيف مختلفان فلو كانا من اقسام التصديق لزم تخالفه من جهة تحت التصديق فلا يمكن ان يكون تصديق
 نوعا عاما لهما من العلم استواءا واللاما من جهة تحت انواع مختلفة والحق والوجود الذي يتردد مضادا فخص الذي هو تصديق وكذا الشك
 والاكاذيب والاركان وتباين التناقضات بالنتج ضروري فاقول ان ردة العلة يستوجب ردة المعلول في الكلام في
 واللاما اختلاف اللوازم على اختلاف الملوذات على اختلاف مستند الكثير الى الواحد من حيث هو مستند على ان اللوازم معلولة
 يستند اليها ولا يوجب من ذي تحصيل ان كلام الشارع في هذا المقام كما اذا فاعلم انك قد سمع من الباطل الا كما على
 اما لا فاعلم ان في ان اللوازم معلولة للملوذات وقد اشرنا سابقا الى ان في الزمى باطل وحقنا ان اللوازم مجعولة بعين جعل
 للملوذات ليست معلولة لها واما ما قلنا ان كلامه في على انتفاع صدور الكثير عن الواحد فهو احد وقد اطلنا ذلك في بعض
 كتبنا على البسط واما ما قلنا ان لسلح استناد اللوازم الى الملوذات واقطع استناد الكثير الى الواحد فبما يستند الى اختلاف
 اللوازم اختلاف الملوذات لمية على انتفاع صدور الكثير عن الواحد بما هو احد غير صحيح اذ ما يلزم من انه لا يكون الواحد
 ما هو واحد عليه الكثير لان لا يكون الواحد على الكثير مطلقا بل كيف لصدور الكثير عن الواحد كشره ايجبات وايجابيات في ذلك
 الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بناء على اختلاف ايجبات وايجابيات ولو في الواحد بالخصم المسمى بالثبات التباين
 انتهى من التفسير والتصديق قوله وبالعكس قال في الحاشية لا فاعلم ان ردة المعلول تستقل على معلول واحد وكذا لا يتبع
 قراره العطف انما يقتضي في مرتبة واحدة فلا يكون معنى واحد اذ كان ولا سويان ولا فاعلم ان وكذا في مرتبة واحدة دليل الكل واحد
 انتهى وبالدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير ردة المعلول ان يستقل احد بهاني نحو علة بها او عدم ردة العلة على
 تقدير ردة احد بل لم يستقل احد بهاني نحو علة بها مثلا لو كان معنى واحد فاعلم ان ردة معلول واحد في الفاعلية لازم استغناء
 المعلول عن غيره من الفاعل وان لم يكن احد بهاني الفاعلية لزم ان لا يكون بناك فاعلم ان ردة معلول واحد فاعلم ان ردة معلول واحد
 مجموع الاستغناء في ردة فاعلم ان ردة معلول واحد في الفاعلية لزم ان لا يكون بناك فاعلم ان ردة معلول واحد فاعلم ان ردة معلول واحد
 جميع المعلول لا يستدعي التوقف على الفاعل غير الوجود في العلة ولذا قيل في تعيين الفعل لا يدل على تعيين العلة والقياس
 العلة فاعلم ان ردة المعلول فاعلم ان ردة المعلول في الفاعلية لزم ان لا يكون بناك فاعلم ان ردة معلول واحد فاعلم ان ردة معلول واحد
 اذ ردة المعلول كذلك قال في الحاشية في الطبيعة ولزم ان لا يكون بناك فاعلم ان ردة معلول واحد فاعلم ان ردة معلول واحد
 في الطبيعة فاعلم ان ردة المعلول فاعلم ان ردة المعلول في الفاعلية لزم ان لا يكون بناك فاعلم ان ردة معلول واحد فاعلم ان ردة معلول واحد

المعلم المحل في اليمينية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى فليس اعتبارا
 اخرى بالجملة يجب ان لا يكون المعلول منكشرا بالنوع وليس في طبع اكثر من الواحد من الواحد من حيث هو احد في مرتبة واحدة
 لا بمعنى ان لا يجوز للمعلول واحد بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يستحق ان يناظره بطلان ان هذا الكلامات
 بالبيان اشبه منها باليهي ان الاول فلا تنوع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يل على وجوب الحفاظ نحو وحدة العلة
 في المعلول اذ غاية ما يلزم من ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير ان لا يكون الواحد مطلقا ولو سمح جهات كثيرة وتقسما
 شتى على الكثير فيكون يكون العلة واحدة بالنوع معكثرة الافراد وليصدر منها عند كونها متشعبة بنفس نوع من جنس وعند كونها
 متفصلة بنفس نوع من الجنس ومن جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة تشعبا واحد يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة
 من جهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس اليه فضلا عن وحدة النوع وانما ثانيا فلا خلاف ان الطبيعة
 الجمعية على عدم اليسولي العناصر ويولات الاطلاق وهي واحدة بالنوع ويولي العناصر وكل من يولات لا خلاف ان النوع
 متي لانه كما ستعرف انشأه واحد تعالى فاعلة واحدة بالفرع والمعلولات كثيرة بالنوع وانما ثانيا فلا ننم انفقوا على ان جهة
 سبحانه هو العلة الفاعلية لكل بالحققة وانما غير فوسا كظور والبطا احوال كما صرح به بحق الطوس في شرح الاشارات
 فهو سبحانه مع وحدة بالعدد وعلة للانواع والاجناس المتماثلة فمن اين الحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فليظن ان المعلم الشارح
 حين يعلم انشأه زعمت الا بطلان بالاشتق في الاقاول بل هو بان يلقب بمعلم لفظة الوجودانية احي منه بان يلقب بمعلم
 اليمينية قوله الا على انشأه شخ في احوال على ان شخ ذهب الى ان لا تحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غير كما
 يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشخ ذهب الى ان الصورة الجمعية على اليسولي
 الشخصية فاعلة واحدة بالعموم واليسولي واحدة بانحد عنه وانما ذهب الحفاظ نحو الوحدة في اكمال فقط قوله لما مر انفا
 من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملامات فاذا اختلف التصور والتصديق بسبب التعلق اختلافا بسبب اللوازم واختلافا
 اللوازم يدل على اختلاف الملامات قوله ولان اتحاد العلم بوجوب اتحاد المعلم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب
 اتحاد متعلقهما بالذات فلا يختلف متعلقا بما وانت خبير بان كان اتحاد العلم بوجوب اتحاد المعلم كذلك اتحاد المعلم بوجوب
 اتحاد العلم كما عرفت بحيث قال وبالعكس كما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك
 لا يعلم لعل اتحاد متعلقين من اختلاف صحيح التصور والتصديق كذا في اليمينية انما يتعلق والتصديق بتعلق التصور اليه فصار وده
 على المتأخرين ليس يخص الورود بهيكل بل هو وارد على القدماء اليه ونشأه المقاسد هو القول باتحاد العلم والمعلم قوله تختية
 ان يخلق التصور تفصيل المقام ان المتصدق ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الاذعان

الذي ليس نفس الاذعان وانما ان يكون، مقصد في عبارة عن الصورة المحاصلة في الذهن التي تتعلق بها الاذعان كما هو
 الغايبين يكون قسم الصور المقصد في الصورة المحاصلة في الذهن فيكون الصور المقابل له هو الصورة التي لا تتعلق بها
 الاذعان فلي التقدير الاول يحتل الصور الاحتمالات الاول ان يكون الصور متكيفة بكيفية الاذعان بان يكون لا يتعلق بغير
 هو ما يتعلق به الاذعان كتحليل نسبة المذخنة فهو تصور متكيف بالاذعان الثاني ان لا يكون متعلقا باحد الاكن يكون متعلق
 احدهما متعلقا بالآخر كصور حاشية نسبة المذخنة فانه ان لم يكن متعلقا بما يتعلق به الاذعان لكن متعلقا بغيره
 او محمول متعلق الاذعان اعني بالنسبة الثالث ان يعتبر ان لا يكون الصور مقارنا للتصديق اصلا كصور مفهوم مفرد
 لم يحكم عليه لانه لا تصور حاشية نسبة المشكوك والاربع ان لا يعتبر مع شي من الاعتبارات المذكورة بل يوضع حيث
 هو وهو على التقدير الثاني يكون الصور عبارة عن الصورة الغير المذخنة فيشكل هناك الاعتقاد الاول ان ليس هناك صورة يمكن
 احدها ذخنة والاخرى غير ذخنة والصورة الواحدة يمتنع كونها تصور وتصدقها فانما تصور هناك الاحتمالات الثلثة الباقية اذا
 عرفت هذا فاعلم ان الصور والتكيف بكيفية الاذعان اعني التصور بالاعتقاد الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار
 انما يتعلق بما يتعلق به الاذعان وهو نفسه لا يتعلق بالتصديق سواء كان التصور بهذا الاعتبار موضوعا او محمولا لقضية ذخنة والا
 يكون كذلك كذا لا يتعلق في النحوس التصور بنفسه مطلقا لانه لا يصلح ان يتعلق بالتصديق لكونه من المفهومات المفردة فلا يصح
 التصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على قضية صدقا عرضيا اي لا يصح التصور بهذا النحوس التصور عليها بل انما يصح هو على
 النسبة المذخنة والتصور بالاعتقاد الثاني يتعلق بنفسه اذا كان نفسه حاشية لقضية ذخنة كما في قولنا التصور المقارن للاذعان
 مفهوم فانه نفسه في هذه الصورة مقصور مقصور مقارن للاذعان وانما لم يكن حاشية لقضية ذخنة كما اذا التصور نفس هذا المقهور
 ولم يحكم عليه بايجاب وسلب فهو ليس تصور تصور مقارن للاذعان فهو لا يصح على نفسه صدقا عرضيا على تقدير كونه حاشية لقضية
 ذخنة ولا يصح على نفسه في النحوس الصدق على تقدير عدم كونه كذلك وكذا الحال في قضية: هو الكائن مطلقا من قضية ذخنة
 صدق عليه اذ تصور تصور مقارن للاذعان والا لا والتصور بالاعتقاد الثالث يتعلق بنفسه اذ لم يكن نفسه جز من قضية ذخنة كما اذا
 التصور نفس مفهوم من دون ان يحكم عليه بايجاب او سلبا اذ ذلك تصور تصور غير مقارن للتصديق فهو لا يصح على نفسه
 صدقا عرضيا ولا يتعلق بنفسه اذ كان نفسه جز من قضية ذخنة فانه اذ ذلك تصور تصور مقارن للتصديق فلا يصح
 على نفسه بذلك النحوس الصدق وكذا لا يتعلق به قضية ذخنة اذ كان نفسه جز من قضية ذخنة فلا يصح عليه صدقا عرضيا و
 يتعلق بقضية اذ لم يكن كذلك فيصدق عليه بذلك النحوس الصدق والتصور بالاعتقاد الرابع يتعلق بنفسه وقضيته ولا يصح
 على نفسه وقضيته صدقا عرضيا مطلقا سواء كان نفسه او قضيته جز من قضية ذخنة او لا يكون كذلك لانه في صرفة العموم

ومحمدة الاطلاق وليس متيقنا بمحمدة الاذعان ولا بعد ما فاضلت التصور الغير المتقارن للاذعان لو كان مفردا ولم يكن
 خبر من قضية مدعته لا يصدق على نفسه صدقا عرضيا ضرورة انه كل عمل عليه التصور صا مستورا متصورا متقارن للاذعان فلا
 يصدق عليه انه متصور تصور غير مقارن للاذعان قلنا ان عمل التصور بالتصور الغير المتقارن للاذعان على التصور بهذا الاعتبار
 كان ذلك الحكاية عنه حال عدم كونه خبر من قضية مدعته لا حكاية عن نفسه حين كونه خبر من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسها لا تنقل
 فهو اذا لم يكن خبر من قضية مدعته صح عنه الحكاية بانه متصور تصور الا الحكم عنه فيصدق عليه نفسه صدقا عرضيا
 نعم لو تمسك الحكاية عن تلك الحكاية لم يصدق عليه انه متصور تصور الحكم سر لانه اذا كان متصورا تصور مستورا لم يصدق عليه ان
 نأمل فبهذا التخصيل في المقام وهو مع كونه تفسيرا للجوهرية التحريفية الاقحام البقي بيننا اشكال يزعم ان العالمين يكون
 العلم هو الصورة المتعددة مع العلوم لا يحصل علم عنه وهو ان التصور لا يجري في تعلقه بنفسه وتبقيته فاذا تعلق بتعيينه
 كان متحدا مع نفسه الثالث فيكون محمولا على تقييده محلا اوليا ايضا كما ان يكون محمولا عليه محلا عرضيا والا لازم صريح
 المطلقان وهذا اذا ما استدل على بطلان ان العلم هو الصورة المتعددة مع المسلم فلا تنقل قوله لما كان في حيزه
 العموم ظاهر ان الكلام ما هو من كلام بعض الاذكار في شدة الرسالة القطبية المتصورة في التصور والتصديق وقد وقع
 في كلامه غلط وخطا وذلك ان صاحب الرسالة فسر التصور بثلاثة تفسيرات الاول حصول صورة الشيء في العقل وقال به
 ملازم العلم الثاني حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم الثالث حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم فقال الشارع
 الرسالة التصور بالتفسير الاول كان في صراحة العموم ومحمدة الاطلاق حتى يتحقق بطلان ما يصدق على نفسه وتعيينه بكل
 العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان تعلق بطلان ما يصدق على نفسه لا يجري في التصورات لكن لا يصدق على نفسه وتعيينه
 بالعمل العرضي على جميع التناويز انتهى كلامه في الشرح وقال في اعماشية المعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم
 الصدق على تقدير ان يكون نفس مفرد التصور المتيقن لعدم الحكم وعدم اعتباره وتعيينه بما مع الحكم واعتباره انتهى وبذلك كلام
 متفق جدا اما الاطلاق التصور بالتفسير الاول ملازم للعلم الذي هو مورد التمسك الى التصور والتصديق كما اعترف به بنفسه
 بغير ذلك وقد اعترف بانه يصدق على نفسه وتعيينه باكمل العرضي وصدق على نفسه وتعيينه باكمل العرضي فانما يتصور بطلان
 نفسه وتعيينه وتعلقه بنفسه وتعيينه انما يتصور بطلان ما يصدق على نفسه وتعيينه باكمل العرضي والتصور الساذج او التصديق
 التصديق نفسه وتعيينه كونهما من المفردات المفردة في المعلقة بنفسه وتعيينه بطلان التصور الساذج بها وتعلق التصور الساذج
 بها لا يستلزم صدق التصور الساذج عليها باكمل العرضي فالحكم بالصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه وتعيينه يعلم الحكم صدق
 التصور الساذج وهو المنسب للتفسيرين الآخرين على نفسه وتعيينه وبناي الحكم عليه لعدم الصدق على نفسه وتعيينه باكمل العرضي

على جميع التقادير فكلاهما كانت بعد الشئ ا واما ثانيا فلان الحكم تعلق بالتصور بالتفسير عن الاخير عن كليتي شيئا في الحكم بعدم
صدقه على نفسه ونقيضه فالحكم العرضي على جميع التقادير لان مناط صدق التصور على شئ محلا عرضيا لتعلق التصور به فكل ما
يتعلق بالتصور بالتفسير عن الاخير عن الصدق هو عليه محلا عرضيا وليست شئ من اذ تعلق التصور السابق بشئ بل يصدق على
ذلك الشئ من العلم ا واما في الاصل فالتعلق بالتصور به فان تعلق التصور بغير العلم قطعا وعلى الاول ا واما ان
يكون ذلك الشئ معلوما بالعلم التصديقي وهو صريح البطلان ا واما معنى لكون الشئ مصدقا به فتعلق التصور السابق به لا سيما
اذا كان ذلك الشئ من المفهومات المفردة الغير الصالحة لان يكون مصدقا بها او بالعلم التصديقي فيكون التصور صادقا
عليه محلا عرضيا قطعا واما ثانيا فلان ما ذكره في المحاشية يدل على انه زعم ان معنى التصور السابق التصور الذي لا يكون
مستقلا بالحكم عليه لا بالحكم به فالحكم بان مفهوم التصور المتقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما اذا كان مع الحكم واعتباره
لا يصدق عليه التصور السابق صدقا عرضيا وهذا الوجه فاسد لان العلم المتعلق بالحكم عليه او بالحكم به ا واما ان يكون التصديق
وهو بغير البطلان ا و التصور لا طراف ليس بتصديق قطعا او يكون تصورا ساذجا فيكون الحكم عليه والحكم به بتصويرين
بالتصور السابق قطعا وليست شئ من كون مفهوم التصور المتقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره
فاكان مناه كون مفهوم التصور المتقيد كونه نقيضا محكوما عليه ومحكوما به فالعلم المتعلق به ونقيضه وان كان محكوما عليها او محكوما
بها التصور سابق قطعا واما متصوران بالتصور السابق فالصدق عليها مصدقا عرضيا وان كانا مع الحكم واعتباره وان كانا
مناه كونها عنهما مصدقا باحتمالي لا يصدق عليها انها متصوران بالتصور السابق فذلك صريح البطلان فلا معنى لكون
المفهومات المفردة ذنبا ومصدقا بها او فعل لكلها وجهات احصله واتحت في تفسير كلام صاحب الرسالة ان التصور قد
يطلق مرادفا للعلم وهو حصول صورة الشئ في العقل مطلقا سواء كان حصول الصورة على وجه الاذعان او لا وفيه قسمان
التصور التصديقي وقد يطلق على حصول صورة الشئ في العقل مع اعتبار حصول الصورة ليس على وجه الاذعان بل على
السابق المتقيد باعتباره الحكم وهو مقابل التصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ في العقل مع عدم اعتبار حصول الصورة
على وجه الاذعان وهذا صادق للدال في التحقيق والبيان انخص منه بحسب بادي الرأي كما سينكشف عن قرب انشائه
فقال ا و اعرف هذا فنقول في شئ ان يحل كلام الشارح في هذا المقام على احوال بعض الاكابر وهو الذي نقلنا من كلامه وتكلمنا
عليه ان كان كلام الشارح فاذن او نقلنا من كلامه فانما قد نبينا على فساد على ان كان كلام الشارح نبينا في التصور المقابل للتصديق لا
في التصور المرادف للعلم وكلام بعض الاكابر في ان الشئ في كفا عرفت في حصل كلام الشارح على ما نقلنا وفي المحاشية السابقة ان
مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر به مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في صراخه اعموم ومحوضة الاطلاق

ولم يكن مقيداً بمقارنة الأذعان ولا بعد بها فيعلق بنفسه بنقيضه ليعتدق على نفسه ونقيضه بأجل العرضي لكن نفسه ونقيضه
 من المفهومات العقلية فيكونان تصورين قطعاً وأما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنته الحكم أي الأذعان والتصور
 المحلوظ بأنه لم يتبرع بمقارنته الحكم والأذعان فمفهومهما أن كان عايشة من قضية ذهنية ولو طس من حيث أن مقارن الأذعان
 كونه ظرفاً من حيث ذهنية كما في قولنا التصور الغير المقارن للأذعان أو التصور المحلوظ بأنه لم يتبرع بمقارنته الأذعان مفهوم
 من المفهومات مثلاً لم يتعلق شيء منها بنفسه لأن نفسه في ذهنية القضية المدعنة تصور مقارن للأذعان والتصور المحلوظ منه
 الأذعان نعم إذا لو طس مفهومهما لم يحل خبر قضية ذهنية كان نفس مفهومهما تصور تصور غير مقارن الحكم وتصور لم يتبرع بمقارنته الحكم
 لم يتعلق بنفسه ليعتدق على نفسه صدقاً عرضياً وكذا الحال فيقضية نقيضه المكان خبر من قضية ذهنية لم يعتدق عليه في تصور
 التصور الحكم صدقاً ولا اعتبار الحكم صدقاً والصدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم أو بعدم اعتباره لا يحل على نفسه ونقيضه فلا عرضياً
 على التقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم أو باعتباره لأن الحكم المتعلق بهما حين كونها مقيدتين بالحكم واعتباره أي خبرين كان
 قضية ذهنية لا يعتدق عليه التصور الحكم صدقاً وتصور لم يتبرع بمقارنته الأذعان ضرورة أنه التصور يعتبر بمقارنته الحكم والأذعان فلا يعتدق
 على ما يتعلق به هذا العلم التصور الحكم صدقاً ولم يتبرع بمقارنته الحكم فبذلك الحصول كلام الشارح قوله بأجل العرضي وأما ما
 الاشتقاق فإن التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية لعلق بهما التصور ضحيل عليها التصور لعلق بهما عرضياً وأما على
 على نفسه ونقيضه فلا عرضياً بالمواطاة غير معتدول إذ لم يرد على لا تحل بالمواطاة فلا عرضياً على شيء قوله وأما المقيد بعدم الحكم أو بالتصور
 السانح الذي عتبر فيه غير مقارن للأذعان وهو يخص من يطلق التصور السانح فإن التصور السانح قد يكون مقارن للأذعان كما في
 موضوع القضية المدعنة أو محمولها وقد لا يكون مقارن للأذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون خبر من قضية ذهنية وقد مر مفصل قوله
 أو بعدم اعتباره التصور السانح إذا اعتبر مقارن للأذعان كان محسباً بشرط شيء وإذا اعتبر مع عدم مقارنته الأذعان كان محسباً بشرط شيء
 وإذا لم يتبرع بمقارنته الأذعان كان لا بشرط شيء فهو بلا اعتبار الثالث نعم منه بالاعتبارين الأولين بحسب التحقيق فإن الماهية لا شرط
 شيء بل من الماهية المحلوظة فانقلت التصور بالاعتبار الأول وهو الذي اعتبر مع مقارنته الأذعان لا يعتدق عليه أنه تصور لم يتبرع بمقارنته
 مقارنته الأذعان فكيف يكون الثالث نعم من الأول بل يكون مقابلاً لقلت الماهية المحسباً بشرط شيء يخص من الماهية لا بشرط شيء
 بحسب التحقيق واعتبار الاشتراط شيء أو عدم اعتبار الاشتراط شيء ليس في الواقع بل في ملاحظة اعتدل فالماهية لا بشرط شيء تتحقق
 بتحقيق الماهية بشرط شيء في الواقع وإن لم تتحقق بتحققها في ملاحظة اعتدل وانفكاك الماهية بشرط شيء عن الماهية لا بشرط شيء في الملاحظة
 لا يتم انفكاكها عنهما في الواقع إذا الواقع أوسع من الملاحظة كما لا يخفى فاذا ذكره الشارح من أن التصور المقيد بعدم اعتباره الحكم لا يعتدق
 على نفسه ونقيضه فلا عرضياً إذا كانا مقيدين باعتباره الحكم ليس معنى إذا التصور المقيد بعدم اعتباره الحكم هو يطلق التصور الذي حكم عليه

بأنه يصدق على نفسه وتقيده مطلقاً وتقيده بعدم اعتبار الحكم هنا هو في الحقيقة وليس تقيده بالحقيقة حتى يكون ذا اختصاص مطلق
 التصديق مطلق التصديق لا يعتبر مع الحكم قطعاً والاك ان تصور اعتبار مع الحكم فلا يكون هو مطلق التصديق لهم الا ان يقال
 ان مراده بالتصور المتيقن بعدم اعتبار الحكم التصديق باعتبار عدم الحكم طاماً لا العام واراد في النص فهو المتيقن بعدم الحكم وذكر التقيده
 بعدم اعتبار الحكم من باب الافتنان في العبارة ولا ينبغي ركائز الكلام على هذا التوجيه قوله لان العلم التكيف بالكنية لا ذاتية
 اذ العلم المطلق في شية الحقيقة المذمومة هو تصور سلب مقارن لذات عان ولا يصدق عليه ان تصور غير مقارن للذات عان
 وقد مر في شرح كلامه قوله مع فالجواب الجواب ليس بشي فان التصديق هية امكانية لا عبر في الكيفية فانه جازي علم
 بكنية التصديق ككافة مصرية وقد يجاب عن تقرير الشبهة بنفس التصديق بان التصديق ككنية التصديق تصور خاص
 فالاعلام هية الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين المسمى بين التصديق المطلق والتصديق المطلق
 ان يكون التصديق المطلق عرضاً للتصور الخاص وفي الجواب عليه ليس بشي اذا تصورات الخاصة اما ان يكون مشتركة في حقيقة كلية
 ذاتية ولا تكون كذلك معني الاول كمن تلك الحقيقة المشتركة هي التصور المطلق المبين بالذات التصديق فلا يمكن ان يكون
 التصديق متحد بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والتم كمن مبانيا بالذات لتلك الحقيقة فانه على تقدير اتحادها بالذات مع فرد من
 تلك الحقيقة يكون فرداً من تلك الحقيقة والعرف لا يكون مبانيا بالذات لما هو فرد على الثاني ان يكون التصورات الخاصة هي
 متفائلة غير متحدة تحت حقيقة واحدة فلا يكون التصور فاعلم مبانيا النوع التصديق وهذا ظاهر من قوله وفي نظر ساق
 وهو ان تجزئة استدلال المقدم المحال للقيضين بل ان استدلالهم شي بشي انما يكون اذا كان مبانيا علاقة ذاتية ولا يجوز الفصل
 ان يكون المقدم ماحد علاقة ذاتية مع كل من القاضيين وتحقيق ذلك يستلزم خروجاً عن المقام قوله اقول ان اعلم بما علمت
 باعالم علم ان حاصل الجواب بالمصدر بقوله وقد يقال ان التصديق من صفات النفس ولم النفس بآثارها وصفاتها حضوى
 فلا يكون التصور متعلقاً بالتصديق اذ التصور علم حصولي وفي الجواب ليس بشي لان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالتصديق
 فكل التصديقين افراداً قائمة بالتصديق علم حضوري لانه علم بصفة من صفات النفس انما علم حقيقة الكلية بما هي كذلك فكل
 حصولي قطعاً كيت واحتمالي بما هو كلي ليس قائماً بالنفس قياً باصلياً اي قياً بما هو من اطلاق الانسان فكل حصولي قطعاً وفي ظاهره
 فلا لا يرتفع على كون التصديق حقيقة مركبة بل هو جازي سوار كانت حقيقة بسيطة او مركبة وانما اورد الشارح على الجواب من
 ان اعلم بذاتيات العلوم باعالم الحضوري علم حصولي فالعلم بذاتيات التصديق علم حصولي فكيف تعلق التصور بحقيقة التصديق
 فرداً وهو متوقف على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات وقد شبه بعض الشارح واستدل على بساطة التصديق بالكنية في
 بسيطة خارجاً لما قال الشيخ من لا مادة ولا صورة لا عرض فكلون بسيطة ذواتاً في غير علم التاكيد بين ذلك كما ان علم

ان ما ذكره كلفه بغير ما قلنا ولا خلاف في ذلك بل هو صحيح لا يعارضه الباطل فينا وارجا الحقاير فاعلم ان نقل عن الشيخ واما فينا
فلا يلزم البساطة الخارجية والبساطة الذاتية فيكون التصديقات العينية مقولات ذات المقولات هي الجنس العالي واما ثانيا فلان التصديق
نفسه من حيث النوع كغيره من اليقين وكجمله ما يختلفان نوعا واما ان كان كذلك فيمكن لتعلق التصديق بنوع من انواع التصديق
فيلزم الاشكال بانها والتصديق والتصديق في جواهر القول بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري وليس ما قاله الشيخ
من ان العلم بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري علم حصول ولا يمكن القول بان نوع التصديق بسيط ذي ضرورة اندراج تحت نفس
التصديق ولا مبالغ في ذلك كون التصديق جنسا للشديد والضعيف منه لما تقرر عند جميع من ان الاختلاف بالشد والضعف يستند
الى اختلاف الفصول واما اننا فلان الاشكال بانها والتصديق والتصديق بانها او مطلقا فان العلم بان التصديق والتصديق
نوعان قبايان من الذوات فبهم قال كون بان العلم بنفس التصديق والتصديق نوعا والتصديق عند جميع ليس بسيط ذاتيا واما فينا
فلان العلم بنوع عند جميع مقبول وكيف ونقسم الى تصور والتصديق فالصديق عند جميع مندرج تحت جنس عال فهو
مركب ذهني عند جميعه واما فينا فلان الشيخ انما نفي المادة بمعنى الهيولى والصورة بمعنى الجبروت الهيولى عن الاعراض لا يلزم
من نفي المادة والصورة بهذا المعنى نفي التركيب الخارجي اذ ان خبرا الخارجية غير متصورة في الهيولى والصورة اللتين هما جزا تركيب
وسيا في تحقيق ذلك عن طريق انشائه تعالى واما ما سارنا فلاننا سنقبل القول بتلازم التكرير انشائه تعالى واما ما سارنا فلاننا
لو علم ما ذكره فهو لا يسمي اصل الاشكال بل غاية الملاحظة حتى قول الشارح بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري وقوله معلوم الحضوري
بما لم يكن دون تفصيل في ذلك اصل الاشكال باق بجاهل فان العلم المتعلق بالحققة الكلية للتصديق سواء كانت بسيطة او مركبة
علم حصول قطعا ولا حضور لتلكي بما هو كل كما عرفت في الاشكال ليس بنوع من المقتضى في الالفاظ بعيد عن المحصلين قوله ومن
هنا وقع الخلاف فانه لو كان العلم بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري حضورا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم
يتبع الخلاف في بساطتها وتجردا كما لا يخفى قوله دون الفصل اذ افضل يحصل في ذلك من بعد تحليل الجمل وملاحظة الاجزاء
تفصيلا فالعلم بالفصل انما يكون حصول صور اجزاء في الذهن فيكون العلم حصولا قوله ولا يلزم اجتماع الطرفين قال في الحاشية
هذا يقع لما يتوهم من ان ذاتيات العلوم بالعلم الحضوري واما في العينية حاصلة لذلك بنفسها وصورة اجمالية فلما رسمت صورها
التفصيلية ايضا في الذهن كما يلزم اجتماع الطرفين لان الجمل الفصل متحدان لهما وحاصل الجواب ان اجتماع الطرفين يستحيل ان
يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احد بهما بالاجمال
والاخرى بالتفصيل ولا حصول احد بهما بنفسها والاخرى بصورتها وبأجلية انما الحال اجتماع الطرفين المتمايزين كسب الموضوع
في موضوع واحد اذ لا تمايز بينهما في وجه الموضوع والزمان والتماثل في فرع الاثني عشر واما الامر ان التمايزان بحسب نفسها

لا حسب الموضوع وانما كما يتحدون بالمادية النوعية فغير انهما هما في موضوع واحد وقام احدهما بالآخر في زمان اصداد لا يرتفع ثانيا
 بينهما بوجدة الحمل يكون احدهما محلا للاخر كما بين انفس موضوعها تفصيلية احكامها لهما على ان ينتهي العلم ان الفلاسفة استدلوا على
 كون علم النفس بعصايتها حضورها بان عليها بها لو كان يحصل صورها في انفس بل من اجتماع اثنين ليس يستحيل وجود فرد من
 نوع واحد في موضوع واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الاختيار بينهما اما الملازمة فان النسخة الصالحة بانفس قواما اصلها لو كان
 عليها يحصل الصورة حصلت بنسبها في انفس بتا على حصول الاستعداد بانفسها فيقوم بانفس فردان من نوع واحد احدهما بعصايتها
 وصورتها في زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز بين فردين من بعية عرضية له حسب العمل كسوادين في تعيين محسنيين
 الا انهما كسوادين قام احدهما بحسبهم في زمان والاخر بكون الجسم في زمان اخر ولا اختيار بينهما بحسب العمل والزمان اما بطلان
 الملازمة فخلاته بوجدة تلك لا تفسد الامان عن الحس وما زمان يكون اشئ الواحد الذي نراه ونذعن بوجدة شيئا كشيء والثاني
 باطل بالضرورة فالقدم مثله او على استدلالهم بوجدة الملازمة بالنقض بان لو صح قولهم يستلزم حصول الجزئيات الخارجية بان
 جزئيات في الزمن فانه يحصل جزئيات من نوع واحد في زمان واحد في الزمن لم يجمع الخلق مع ارتفاع الاستمياز بينهما
 لا كما للمبينة ووضوح الزمان والذات باطل فان دليل الوجوه والذات على دليل حصول التماثل بانفسها في الزمن على
 حصول الجزئيات بما هي كذلك فيه وانت تعلم ان في النقص إمكان الزايم على الفلاسفة الذين يقولون يحصل الجزئيات
 باعيانها في الزمن ثم لا يقللها بوجدة الملازمة لانها تكون بالانفكاك المليات خارجا وبنها وان الانفكاك بانفس بعينه يلزمون اللازم والاصل
 الوجود والذات في فلا في حصول شخص خارجي في الزمن بعينه بل الحق انه لا دلالة على الانفكاك المليات البقية كما سبق وتارة
 يمنع استخدام اللازم فلو كانت بان الحلو كهيئة وان كنا كهيئة سوادان مع انه لا اختيار بينهما في كس طور باللباس في ارتفاع
 الامان عن كس كيف وكس يعلق كثيرا في يرى اشئ البعيد صغيرا وشبها الشط مشكورة والعصبة في المار بقدر الاجاص لكس
 السعفة يرى السائل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابى وسيدى سيدا لا بار واسودا عالم الحكماء والذات بالهارة والاشياء
 الظاهرة والمخاطبة بالهارة والمناظر الظاهرة والمعارف والمعارف والعارف والعارف الزايم الامام محمد **فضل** ثم دام محمد
 وعقله على مفارقة الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشد والضعف عند الشاكرين تتماثل بالحقائق وعند الاقتران
 والعاملين بالاشكال متفاداة بانها القدرات وليس الشدة مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحكم كهيئة ولا الكهنة سوادين
 وعن الثاني بان الانا لا يحس سببا بوجدة في علم الشاكر ولا ريب في انها متشعبة فيما نحن فيه من انما لا فاداه وعقله الحق في بؤ
 المقام ان الاستدلال المذكور في غاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بعصايتها يحصل صورها فيها فلا ريب في
 ان الصورة احكامها تنسبها في انفس تكون موجودة بوجوه على ذهني وتلك العصايات نفسها موجودة بوجوه واصلها خارجي فتكون

صورة متقية لها في غير الوجود وإذا تأخرت في غير الوجود وتأخرت في غير الوجود
 وبين تلك الصفة الموجودة فيها وجه داخلي في الواقع قطعا لتأخر تخصصها لتأخر وجودها قطعا لتأخر الاستيلاء فيها عن الواقع
 وأما ارتفاع الانان عن كس فلا يلزم فيها نحن فيه إذ ليست صفاتها ولا صورها مما يتأخر كس لو فرض ارتفاع الانان عن كس
 فبطا لا يمتنع كيف وكس كثير لا يميز بين المشابهات وليس عدم تميز كس شيئا رافعا للاختلاف فيها في الواقع ولا قطعا
 على كس في أمثاله وأصل الشايع اشارة الى هذا التحقيق في المحاشية التي قلنا ما عنه لقوله لا حصول احد بها بنفسها والآخرة
 بصورة بتأخره ونحن ان الشئ ملك قد قلعت بما ذكره ان دار الشبهة التي ذكرها لم ليس على ثلاث مقدمات فخصب
 لانه لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور يتعلق بكشي وقيل بان
 العلم هو الشئ القائم بالذات والمعلوم نفس الشئ لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سواء قررت الشبهة تتعلق التصور بنفس
 التصديق او بتعلقه بما يتعلق به التصديق وذلك لان التصديق او ما يتعلق به التصديق ذو الشئ والتصور هو الشئ ولا يلزم
 من اتحاد العلم والمعلوم معنى الشئ القائم بنفس الشئ اتحاد الشئ وذو الشئ فلا بد لاتمام تقرير الشبهة من ضم مقدمة رابعة
 هي ان الاشياء ما حصلت في الذهن بانفسها فبذلك الكلام من الشئ جني على عدم وفاد ما ذكره العلم في تقرير الشبهة بتمام تقرير
قوله فما انحصرت للاصل دل في ان المحاشية الان لعل ليس في الذهن عند علم احد بها القائم بالذهن الا انما حصل فيه حصولها
 كما هو عند التأملين حصول الاشياء بانفسها في الذهن الشئ عند التأملين ليس العلم القائم بالذهن هو العلم وانما المعلوم بالذات عند علم
 المتعلق بها بالذات وليس له حصول في الذهن بالذات واللا يذبح بين المذممين وهو بطل لان حصوله نفسه يوجب
 قيامه ويكفي للاكتشاف انتهى وفي هذا الكلام اشتغال ظاهر لان التأملين يحصل الاشياء بانفسها في الذهن ايها
 لا يذبحون الى ان الموجد في الذهن امران احدهما القائم به والاخر حاصل فيه فان احاصل من الشئ في الذهن صورة
 واحدة يشهدا كما لا بد به بل احاصل عند سم من الشئ في الذهن صورة واحدة متحدة مع ذي الصورة وذلك الصورة
 من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث هي معلوم فالقول بان احاصل في الذهن غير القائم به عند سم فهم باطل
 وان كان بتمام كلامه على القول يكون العلم في الحالة الادراكية والمعلوم هو الصورة احصاء فبذلك خرج عن المبحث اذ
 الكلام على تقدير اتحاد العلم والمعلوم على القول بحصول النفس في الذهن والاتحاد جنبا على تقدير القول بالحالة وقوله
 والشئ عند التأملين الى آخره صحيح اذ وجود الشئ في الذهن هو حصوله فيه وقيامه به لكن الصورة الذهنية على ذهب التأملين
 بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايها ليس لها الا القيام بالذهن والحلول فيه وليس لها حصول في الذهن بدو القيام
 به فكما تصور كون الصورة من حيث هي معلوما ومن حيث القيام بالذهن علما على راي هؤلاء كذلك تصور كون الشئ من

حيث هو معلوم بان حيث النعمان بالذهن اى من حيث الشخص علمائى اى أصحاب الشئ وان نرى الكلام على ما ذهب اليه
 العلامة القوشى من ان الحصول فى الذهن غير الحصول وان اى حصل فيه معلوم والعالم يعلم فنية انه خرج من حيث اذ
 الكلام فى ان اتحاد العلم والمعلوم صحيح على نسيب التأليف يحصل الانفس وغير صحيح على نسيب الذاتية بين الحصول
 الاشياء وعلى نسيب العلامة الشخصى العلم والمعلوم متغايران بالذات على ان نسبة القول يكون اى حصل فى
 الذهن معلوما والعالم به علمائى التأليف يحصل الاشياء بانفسها مع انه لم يذهب الى ذلك الا العلامة القوشى ليس
 له وجه بالقرول وانما المعلوم بالذات عندهم بهذا الشئ فنى غاية السخافة لان ذال الشئ ربما يكون معدوما فلا يكون متعلق
 العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندهم هو الشئ واما ذال الشئ فتعلق العلم به بالعرض بوسطه اشيع واما قوله لان
 حصول نفسه بوجوب قياسه فصحيح لان الحصول فى الذهن هو القياس لكن لا يقع على ذال ما علم من ان الموجود فى الذهن عند
 التأليف يحصل الاشياء بانفسها امران اى حاصل فيه والعالم به اذ على ذال التقدير يكون الموجود فى الذهن امرا واحدا
 هو اى حصل فى الذهن العالم به فان قال اى حاصل فى الذهن ليقارناكم به باعتبارنا لا امرالواحد باعتبارنا لغير اعتبارنا
 كانه امران احد هما علم والاخر معلوم بينهما اتحاد بالذات متغايران بالاعتبار فلما كان يمكن التغاير الاعتبارى بين العلم و
 المعلوم على نسيب أصحاب الشئ فنية يكون شئ باعتبار علمنا وباعتبار آخر معلوما من دون ان يتكافؤ حصول ذى الشئ فى
 الذهن واما حاصل انكما يمكن على تقدير القول حصول الاشياء بانفسها القول باتحاد العلم والمعلوم كذلك يمكن القول
 على نسيب التأليف حصول الاشياء فنية فالفرق تحكم بلا وجه ما ذكر فى البطلان الجمع بين المذهبين من ان حصول اشئ
 بنفسه فى الذهن بوجوب قياسه هو كى لا يمكن للتاكيدات لانهما وكفاية حصول اشئ بنفسه فى الذهن فى جهة المنع عند من جمع
 بين المذهبين ولم يدل به دليل على كفاية قوله اقول يجزى اكل مدارا كل على اتحاد العلم والمعلوم مع العلم ان
 هو يستلزم التصديق فان العلم اذ لم يكن متحدا مع المعلوم لم يلزم من تعلق التصديق بالتصديق او المصدق به
 اتحاد التصديق والتصور مع المصدق به فضلا عن اتحاد مع اتفق بالتصديق اعنى التصديق فاعلم جازوا وتروى
 الشبهة بتعلق التصور بما يتعلق به التصديق او قررت بتعلق التصور بنفس التصديق قال فى الحاشية العلم لان يقال
 ان لهم اراء بيننا بالتصور والشك والتردد وكلا يدل عليه قوله فتفاءلها كفاية التوهم واليقظة وصرح فى الحاشية المتقدمة
 حيث قال ان النسبة المتكثرة تعلق بها الشك وهو تصور فاذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فتفاءل
 بشئ واحد بالضرورة ولاحضنا تعلق التصور مع الشك بنفس التصديق بل بالمصدق به قبل تعلق الاذعان به فاعلم
 فيه لان المقدمة التى عليها بنا الشبهة اعنى قوله لم ان التصور يتعلق بكل شئ لا يتخفى بالتصور الذى هو الشك انتهى قوله

فان حصول صورة الاذعان قال في الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم القول بالحالة الادراكية ايضا لان
 صورة الاذعان انما يحل عليها التصديق باكمل الاول دون الشائع المتعارف فلا يلزم الاتحاد الا بين التصور والحق التصديق
 المطلق وهو لا يتحقق في الثاني بين التصور والتصديق لان معنى التباين بينهما ان لا يصدق كل واحد منهما باكمل الشائع
 على ما يصدق عليه الآخر كذا في سائر التصورات المطلق عرضي لما عرضته والاذعان ذاتي لجزئية فالحل الاشكال
 على القائلين بان العلم هو الصورة انتهى وانت تعلم ما في جوابه من الاختلال اما في الاذعان صورة الاذعان لما حل عليها
 التصديق باكمل الاول كان التصديق لنفسها وهي فرد من التصور والتصديق باكملها حلا لا كما فيكون التصديق فردا
 من التصور فيكون التصور محمولا عليه حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا
 على الذات وحل الافعال على الاشخاص او يكون حل التصور عليه حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا
 القائلين بان العلم هو الصورة نفس الصورة لا امر خارج للصورة فتصوره الاذعان انتهى عين التصديق لا يكون
 معروفة للتصور حتى يكون حل التصور عليها حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا كما فيكون حلا لا
 حلي الثاني ليجوز للمحل بالمواطاة عليها هو التصور لا التصور ويكون التصور امرا متغيرا اليها متعلقا بها فيرجع الى القول
 بان التصور هو الحالة الادراكية وعلى الاول يلزم ان تكون المبادئ محمولة على ما ليس عينها ولا ذاتها ولا حلا ولا حلا ولا حلا ولا حلا
 بالمواطاة وقد لقرر ان المبادئ لا تحل على ما لا يتحد بها بالذات الا بالاستحقاق ولما بطل الاحتمال الثاني من شقين الاول
 تبيين الاول وهو ان يكون حل التصور على التصديق حلا لا كما فيكون التصور متحد مع التصديق بالذات فلا يكون التصور
 والتصديق حقيقيتين متباينتين بالذات فالشبهة غير منقضية بذكرها ما تانيا فلان صورة الاذعان القائمة بالذات من شخص
 ذهني والتصديق انهم منه وحل العلم على الاخص حل شائع متعارف وليس محلا اوليا كما زعموا ما تاليا فلان اذا تصورنا فاعلمنا
 من التصديق كالمحقق او الظن مثلا وحصل صورة اليقين او الظن في الذهن فلا يتشبه ان يقال ان صدق التصديق
 عليها صدق اولي كيف وصدق كبحس على ما تمت من الافعال ليس ليما بل هو شائع متعارف وقد اعترف بان معنى التباين
 بين التصور والتصديق ان لا يصدق كل واحد منهما باكمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذا في سائر التصورات المطلق عرضي
 والتصور على صور نوع التصديق باكمل الشائع المتعارف فالتقبل صدق التصديق عليها حل شائع متعارف ذاتي وصدق التصور
 عليها حل شائع عرضي ومعنى تباينهما ان لا يصدق كل واحد منهما باكمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذا في سائر التصورات
 قد اختلف نحو اكل فلان صدق التصور على الصورة الذهنية لا يمكن ان يكون صدق عرضيا لان العلم هو التصور هو الصورة وليس
 امرا متغيرا اليها عارضا بل هو الاكوان ذلك انكار الكون العلم هو الصورة واما ما زعموا فلان قولوا اسرفه كلام لا معنى له فان اراد

العرف باطل في الواقع وعند هؤلاء الذين قالوا ان ما يتعلق بالعلم يجب ان يكون له نوع من شبيهة قطعاً فليظن ان ما هو مقبول اما
 علم الواجب سبحانه وعلم الحكم بذاته وصفاً قد مر كلام فيه ولا كلام فيه بهذا انما الكلام بيننا ان ما يتعلق بالعلم في علم الاشياء
 المتناهية من المعدك ما هو فاعلم ان كان صفة ذات استناد وتعلق بالمعلوم متوجبة لاكتشافه وتغييره من دون ان يتوقف تعلق العلم
 على اعتبار مستبشر فرض فافرض وان لا لا حظ وجب ان يكون متعلقه موطئاً في الخارج او في الذهن لا يتوقف وجوده على تصور
 وبما ذكرتم تعلق العلم بشئ غير موجود على وجوده في الخارج اذ العلم لا يتغير باثبات الوجود الخارجي فالوجود الخارجي ليس متعلق بالعلم
 بل ذات تعلق العلم بالذات هو الموجود في الذهن لاسيما حيث انه لم يتوقف بخصوصه على كفاية ولو كان متعلق بالعلم هو الموجود بالذهن
 من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لم يتغير تعلق العلم بالعلم بالملاحظة والذمى بخصوص تلك الملاحظة والاشياء صريح
 بالظلال فما شئت من ان الصورة بالذمى من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذمى علم من حيث هي مع قطع النظر عن الاكتشاف
 بالعوارض الذمى معلوم في غاية الاستناد الى الموجود في الذهن لا اعتبار بالتصور واحدة وشئ واحد لكن العقل يعبر من
 التحليل فخر من الملاحظة يحل في ذلك الموجود الى المبهمة من حيث هي في الشخص وليس هناك موجود ان المبهمة من حيث هي
 والشخص اى المبهمة الملاحظة بالعوارض وانما الموجود هناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاً فليس العلم والمعلوم
 متضايقان فيجب ان يكون مصداق احد هاتين المصداق الاخر ولا يكفي التغير الخارجى بين مصداقيهما في تحقق المصداق
 اذ المتضايقان يجب ان يتغير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحداً فلا يكونان متضايقين كما ذكره احد من اهل الجاهلية
 العلمية من حيث ان كل العلم من حيث التقيام به علم غير مقبول اذ وجود الصورة العلمية في الذهن هو المحلول فيه والقيام
 به وليس له اني الذهن وجود ان يسمى احد هاتين المصداق والاخر بالقيام حتى يكون الموجود واحد هاتين المصداق والموجود والاخر علم
 وان اريد بان الصورة العلمية وان كان له اني الذهن وجود واحد لكن لا اعتبار بين الاول اعتباراً في نيل الوجود العيني والاشياء
 اعتباراً في قيام صفة بالذهن ووجوده بهذه الاعتبار وجوداً حقيقياً من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها موجودة
 بالنحو الثاني علم فهذا العلم باطل لان هذا التغير تغير اعتبارى متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفي في التغير في تحقق
 العلم والمعلوم اذ تحتها غير متوقف على الاعتبارات التي لا تلاحظ فقد وضع ان القول بكون شئ واحد معلوماً ومعلوم باطل
 فبطل المذهب الثاني والثالث والسادس وان من فاتها سواسية في القول بكون شئ الواحد معلوماً ومعلوماً بحيث يتبين
 اعتباريتين وقد ابطالنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الواحد في الذهن من حيث هو هو معلوم ومن حيث الاكتشاف
 بالعوارض الذمى علم باطل بوجه آخر وهو انه لو كان العلم هو الشئ الواحد في الذهن من حيث هو لكان لا يتعلق بالعلم
 بالشخص فلا يكون الشخص فلا يكون الشخص معلوماً لان العلم هو الشئ من حيث هو هو والشئ من حيث هو ليس شخص

والثاني ظاهر البطلان ما يقال من ان الشخص الخارجي يحصل بعبئته في الذهن مع تشخصه الخارجي والوجود الذي يبرهنه
فلم يرد ذلك الشخص الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به و معلوم ذلك العلم هو شخص مع عزل النظر عما عداه من الوجود
الذي يبرهن من افادته لا يطيل فان انتقال الشخص الخارجي الى الذهن قد بطلنا فيما سبق على اننا قد نفهم بعض الاعراض
الموجودة في الخارج المتشعبة بالشخص اعني بما هي كذلك ولا نعلم معها موضوعا ثابتا الا كمالنا من علمها و علم موضوعاتها
تلك الاعراض الخارجية كان يحصل تلك الاعراض الشخصية بما هي كذلك وكانت تلك الاشخاص من حيث قيامها بالذهن
علما مع عزل النظر عن ذلك معلوما كما يتفوه به ولا يلزم انتقال العرض عن موضوعه به باطل اجماعا فلا سبيل هناك الى
القول بانتقال الاشخاص الخارجية باعتبارها الى الذهن واما المذهب الرابع فهو ان كان فيما القول بكون العصبية المعروضة
للعراض الذميمة معلوما صحيحا كما سنقتضيه القول بان العلم هو المجموع المركب من العارض والمعرض باطل لان مجموع
المركب من العارض والمعرض حقيقة اعتبارية غير متدرجة تحت مقولة العلم ليس كذلك على انه ليس في الذهن موجودان
احدهما العصبية المعروضة للعارض الذميمة والاخر المجموع المركب من العارض والمعرض حتى يكون احدهما معلوما والاخر
علما وانما تحقق ذين معاني الذهن باعتبار العقل فليزمن ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا على الاعتبار اما الثانية
انحاس نسبتي الكلام عليه غير صحيحة اما الثانية من السلب فهو البطلان في موضوع قد يكون معدوما فكيف يتعلق به العلم واما الثانية
الراسخ فاني اني نوه الغاية لم اصلها ما ولا فلا فلا لا العقل الفرق بين اثبوت الوجود ولا فيهم معنى كون المعدوم ثابتا كما
ضلل في مقامه اما الثانية فلا تاخفا فيما سبق ان مصداق الوجود نفس المهيبة فما ليس موجودا ليس لهية وذات فكيف
يتعلق العلم واما الثالثة فلان ثبوت المعدادات ليس في الذهن بل في عالم آخر كما اعترف به صاحب المذهب فمفهوم المعدادات
اعتبارية كقوله شركاء البارى وتجلع انقيضين اكانت ثابتة فلا يكون ثبوتها في الذهن بل في عالم آخر فانما ان يكون ثابتة
في محل غير مركب فهذا غير مقبول اذا جاز لان في محل فيلزم ثبوت شركاء البارى وتجلع انقيضين وغيرهما وهاهنا البطلان في
صريح ما من الكتاب الراجح القائل من المقترنة اليف فضلا عن اهل التصيل واما رابعا فلان ان يكون كل ما يتعلق به العلم
ثابتا ولا يكون كذلك على الثاني يلزم تعلق العلم بالاشياء الصرفة ولا يرجع القول بثبوت المعدادات الى تلك على الاول يلزم
ان يكون الهية المادية من حيث هي اين ثابتة لانها ايف ما يتعلق به العلم فانما ان يكون المادية من حيث هي ثابتة لا تشخص لزم
ثبوت الهية الجردة وهو غير مقبول او يكون لها تشخص تام ان لا يكون هي محسب كل تشخص كمتكففة بالعوارض المادية كما
هي عين وجودها فالقول بانها ثابتة لا موجودة حثيف باطل ومع ذلك فليست الهية من حيث هي ثابتة على هذا التقدير
بل ثابتة هي الهية المحلولة والكلام في علم المادية من حيث هي او لا يكون محسب كل تشخص كمتكففة بالعوارض المادية

بل بحسب ذلك الشخص مجردة عن المادة وعوارضها فيكون ذلك قولاً باقتضائه من الادرأى من ذلك نوع فرداً من مجموع
 واطل ذلك باطل بغيره مع ذلك فلم يكن لما به من حيث هي التي فرضنا متعلق العلم ثابتة ولا يكون ان مجرد
 مثل في الكلام في وجودها لما به من حيث هي في الذهن لان الذهن يفرق الخطوط والشرعية باعتبارين بخلاف الخارج والخط
 مفقودة بالذات اكثر من ان تخص وان ظهر من ان تخصيها بالذات في عشر وثمانين ثابتة بل لا نام فانيه باطل لان الضرورة
 حادثة بان ما يتعلق به علم مدرك يجب ان يكون متغيراً نحو وجوده عند ذلك المدرك وان الصور المرتبطة في الذهن انما هي
 حاضرة عند ادراكها حتى يكون متعلقات معلومتها بالذات في العلم بالذات في صورها في صور مرتبطة في تلك الادرأى
 عند عدم فلا يكون ان يكون متعلق ذلك العلم في الصور المرتبطة فيها واما ما قيل في البطلان كون الصور المرتبطة فيها متعلقات
 معلومتها من انما علم به بتمام معلومتها لا تقضي ولو فرض انتفاء تلك الادرأى وانما هي فاضية غاية السقوط لان تلك الادرأى من فيها
 علل لنا معلومتها من غير فعل فرض انتفاءها كيف لا تبقى معلومتها تلك لبدية به بتمام الوجه واذ قد طلبت المناهج المحذورة
 في بيان متعلقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احد جانبيه من يرى انها متحدة مع ذي الصورة
 بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة مما كنهها بالاول باطل بامر من البطلان حصول الاشياء بانفسها في الذهن
 اقتضينا الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات هو كمال الادرأى التي قد مرت حقيقتها وسياق ايضاً انما هو متعلق بها شئ
 بالذهن واما متعلق العلم بذي الشئ فانما هو بالعرض بواسطة الشئ وكان ذلك الشئ معلوم بالعرض بمعنى ان العلم متعلق بما كنه
 كذلك هو موجود بالعرض بوجود شئ بمعنى ان ما كنه هو موجوداً يتوهم من ان الشئ مبين لذي الشئ فلا معنى لتعلق العلم بالذات
 ذي الشئ في غاية السقوط لما احتقنا باقاس ان سائر الشئ لذي الشئ بالماهية لا ياتي في انكشاف ذي الشئ بالذات وان اشبه
 عليك الامر في اعتبار الصورة منطبق في المرأة شكلة من شخص لا تتراء وانت ترى صورته المنطبق في المرأة فيكشف لك ذلك شخص
 بواسطة تلك الصورة التي هي شئ ذلك الشخص فاني استبعد اني انكشاف الشئ بواسطة شئ المعايير لربا بالحقيقة المحاكاة فلا
 يعني ان يكون المفهوم كما حصل في الادرأى من انسان مثلاً مع كونه شيئاً سابقاً بالذات للانسان مما كنهها بالذات لا كنهها بالذات
 الانسان ولما كان من الوجوه انيات التي لا يكاد يتركها الاستحسان العامة من المتكلمين ان حقيقة الانسان لا يكشف عنه
 الا المفهوم كما حصل لنا في الادرأى وقد اقتنا البرهان فيما سبق على امتناع حصول التعلق بانفسها في الذهن وعلى ان المفهوم
 كما حصل من الشئ ليس علماً بل العلم حالة مغايرة له ثبت ان في المفهوم شئ لانسان وانه متعلق بالذات لان الانسان
 انما يكشف بواسطة ما هو الذي نحن بصدد وما استدلل به بعض الاوكيار من التاخير على ان العلوم بالذات هو الشئ
 من حيث هو ولا الصورة القائمة بالذهن من انه لو كان العلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الاكتشاف

بالعارض انما يشبه علم تصور انكار الوجود الذي لم يتجس في اثباته بالدليل وبشيء من ذلك ان الصورة من حيث الاكتشاف بالصور
 الدينية علم حصول معلومة الشيء من حيث هو وهو علم المتعلق بما هو حضورى نفي غاية السقوط لان اراد البطل ان يكون مفهوم
 الصورة من حيث الاكتشاف بالعارض الدينية معلوما بالذات يسمو به المبحث من حيث هو بحيث فسلما ان ليس متعلق بالذات
 لعلم المتعلق بذي الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما يكشف ان ذوا الصورة ولا يظهر بانها متعبر بها بالمبحث ولا يتعلق علمها
 ومن يستحيل تعلق العلم بذي الصورة الذي هو معلوم بالعرض من دون ان يتعلق العلم بما هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من
 ذلك ان يكون العلم بالذات هو الشيء من حيث هو بل يجوز ان يكون العلم بالذات مصداق في المفهوم ونشأ انتماع
 وهو الصورة الشخصية القائمة بالذات المتكشفة بالعارض الدينية وانه على ما تقدم راجع اليه القول يكون الصورة من حيث
 الاكتشاف بالعارض الدينية علما حصوليا بالشيء كيف ومفهوم بما هي من حيث ان هي ليس علما حصوليا بالشيء او كثيرا ما يعلم
 بالشيء ويكشف هو عندئذ ولا يوجد في المفهوم في الذين ومن الممكن انكشف للمعلوم ومن العلم بالذات يكون العلم المتعلق
 به حضوريا اذ لا حضور له بالمفهوم بنفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتزاع لا سيما وقد نفس هذا العقل على ان الذات لما خوطب
 مع الحقيقة امر اعتباري يعتبر العقل بعلم المتعلق بما هو حصولي وان اراد البطل ان يكون مصداق في المفهوم بمعنى الصورة القائمة
 بالذات من معلوما بالذات فاستدل في غاية السخافة اولافلان في العقل بنفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذات من علم مفكر
 وانها معلوم بعلم مفكر بالذات مع ان ذلك مستحيل عارضا انما هو جواز انشاء اولافلان قائل في هذه العقدة و
 نقول ان الشيء ان كان متعلق بعلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجهه فجزا ان يكون متعلق بعلم بالذات هو
 الصورة الموجودة في الذهن اى ما هو مصداق الوجود الذي لا يكون وجوده الذي معلوما وليس علم تلك الذات اى هي
 مصداق الوجود الذي يشتمل العلم بالوجود الذي ولا يستدرك ان لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست
 مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة بالعلم الحضورى قطعا فتعلق ذلك العلم بكان هو نفس المجردة البسيطة لان العلم بعلمها مجرد
 والحق ان العلم بكن ان لا يخل والالاختلف في بساطتها وجردها فالتقدم متعلق بما هو العلم الحضورى ليس هو نفس البسيطة المجردة فادى
 متعلقه هو مركب مادى وانت تعلم فساد ذلك الاستدلال اولافلان من كون متعلق في العلم هو نفس البسيطة المجردة ان يكون
 بجميع اوصافها من البساطة والتركيب المادية والتقدم مثلا فذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الالابن معلومة ان يكون
 وجوده الذي يشتمل العلم على تصور انكار ولا يحتاج الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم به به الوجود الذي لا
 يبنار بالكرامات المتكلمين فانه نعت صرف في اوله فلهذا الكلام في هذا الكلام كونه من وجوه الاقدام قوله فان يحصل في ذلك
 نفس لقيام بالشهور من سبب الجبر هو ان يحصل في الذين عبارة عن القيات ولا عبا على ذلك عند من يقول ان

الحاصل في الذهن شئ اشقي لا نفسة والاعلى ذنب لقائمين حصول الاشياء بانفسها في الذهن فالامر مشكل اذ يلزم من حصول
 الحرارة والبرودة وغيرهما في الذهن قيامها به وهو مستلزم كون الذهن حاراً بارداً وما صدق المشتق على شئ قداماً
 في يلزم من عرضية الجواهر كاسياني فيكون وجود هذه الحاصلات ذميباً لعلامة القوשי الى ان الحصول في الذهن غير القيام به انه
 كحصول الشئ في الزمان والمكان وذميباً لصدور الشئ الى ان نفس سببه للصورة لا يثبت وهي ليست قائمة بها بل هي
 قائمة بانفسها في عالم وادرك عالم الاعيان وادرك عالم المثال قائم عالم شريف محلي وتلك الصورة بامكن في جزافية وذل ان لها
 باطلان اما اولها فلان الذهن محلا للصورة لا يثبت لزم قيام الصورة لا يثبت الما فوذة من الاعراض بانفسها عند اعلم بها
 اذ الوجود ان يلزم لا يفرق بين حصول الاعراض في الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو
 في الجواهرات وحصول الجواهر في على نحو وجودها في الحصول اليها في يلزم قيام الاعراض من حصولها في الذهن بانفسها اذ هو جوهري في حصوله في
 بايون من ان عرضية الصور الجوهري في انهم متفرقون في قيام الصورة لا يثبت بعرضية بانفسها حيث حالوا في مثلها لكونه على وجوده في الذهن بانها في البرودة
 والبرودة وغيرهما في الذهن فيلزم قولهم بقاام الاعراض بانفسها باعتبارهم فلا مجال لان يقال لكل صاحب هذا المذهب لا
 يقولون بحصول الاعراض بانفسها في الذهن على انهم ان قالوا بان الصورة الذهنية متحدة مع ذوات الصور بالتحقيق لزمهم
 القول بقيام الاعراض بانفسها عند حصولها في الذهن كما ذكرنا وان قالوا بان الصور مشبهاً بمبانيه لذوات الصور فلا حاجة
 الى التكرار لعل الصور لا يثبت في الذهن اذ لا يلزم التحدوات التي اضطررنا الى انكار القول بذلك ولعلك قد قدست
 ما ذكرنا بسقوطها من دفع الشبهة لان علم الحرارة والبرودة مشاهدون اعلم بالاجسام ممكن قطعاً فاذ حصلت الحرارة
 والبرودة في الذهن فاما ان تكون قائمتين بانفسها وهو باطل اذ قيام العرض بنفسه محال او قائمتين بالذهن فيلزم كون الذهن
 حاراً بارداً اما ثانياً فلان الصور لا يثبت الجوهري اما ان يكون هي الجواهر الموجودة في الخارج باحيائها حتى يكون الصورة والوجود
 متحدتين بالتحقق فذلك مخرج البطلان اذ الصور الذهنية متعددة تبعد الا زمان ولا معنى لاشتراك واحد بالتحقق الصور لا يثبت
 عليها الاثار الخارجية فكلان اعيان الموجودات الخارجية لا سيما عند الصدور فان الصور سببه باجمع انفس عند وجودها
 الخارجية التي هي ذوات الصور ليست كذلك او يكون الصور لا يثبت الجوهري امثال الموجودات الخارجية متحدة معها بالتحقق
 فاما ان يكون تلك الامثال القائمة بانفسها الموجودة في الذهن قديمة وهو باطل لحدوث الاذان النفس او يكون حادث
 فيلزم حدوث جواهر غير محصورة بلا سبق اذ لا يكون في الذهن قديمة وهو باطل لحدوث الاذان النفس او يكون حادث
 المادى من حيث هي مع عزل اللطاف عن العوارض المادى فاما ان يكون الما بهيئة المادى المحلولة بهذا
 اللطاف قائمتة بنفسها محصورة عن العوارض الشخصية فيلزم وجود الما بهيئة المحبوسة قائمتة بنفسها مخلوقة

بتشخيص غير مادي وعواض غير مادية فيكون ذلك قولاً باقتضال عن بعض الافاضل من سادات هذا الجيل نوع مادي فردا في تشخيص فرد
بمجرد تغيير لاتيبة فيضليل بالاضل : ذلك القول في مقاصدنا بالجملة فنتبين المذهبين الخبير بالانحاف **قوله** الاتري
انهم يستدلوا باستدل العلامة على بطلان نفس بانها تعقل البسيطة الذي لا جرد له كالوحد والقطعة فيجب ان لا يكون قطعة
فذلك ثبتت لان انقسام ما هو حاصل فيه كالوحد والقطعة انقسام محل مستقر في انقسام احوال فالحكم بالحصول في
نفس عبارة عن حصول فيها لم يلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فيه ولا يخفى ان الاستدلال هنا على ان حصول
في الذهن عبارة عن حصول في عين المستدلين بهذا الاستدلال لا على ان حصول في الذهن هو الحصول فيه في الواقع فاللازم
ان لا يتغير القول بكون ما حاصل في الذهن معلوماً واقاعاً به علماً على ما راجح لاراد ان لا يقع في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قول
الحص في الواقع اذ لا قطع لبعده الاستدلال في الواقع والعلامة الثبوتية معترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن
ليس عبارة عن الحصول فيه متى يلزم من انقسام نفس انقسام ما هو حاصل فيها فذكر الشارح ليس حجة على العلامة الثبوتية
وايضاً فبالاستدلال لا ينافي صحة قول الحص لان الحكم بظن ان الصورة كما انها حاصلات في الذهن فاعتد به ايضا وبسببها
حيث الحصول في معلوم ومن حيث القيام به علم بقوله لا يترك قيام الصورة بالذهن وحصولها فيه حتى لا يتقيد بالاستدلال المذكور
على ما بل انما يقبل ان للصورة نوع قيام بالذهن حصول في الذهن راد القيام به فالوجه ان يقرب الارباد المصدر لقبول ان
ان لم يلزم ان بان كلام الحص من على ان للصورة الذهنية حصول في الذهن راد القيام به وهو غير مقبول لان الحصول في الذهن
هو الحصول فيه والحصول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في الذهن هي الصورة من حيث القيام به وهي علم حصول
وعلم العلم المحض وسيقتطع قول الاتري الى آخره من مذهب وشيئت اتحاد الحصول بالحصول بما علمنا في الدرس السابق
من ان لا يعقل الحصول في الذهن بدون الحصول فيه فافهم **قوله** قيل لك ما صلة الفرق بين الحصول وبين القيام بان
الاول وجود فعلي والثاني وجود محلي فالصورة باعتبار الحصول في الذهن معلوم باعتبار القيام به علم وفيه نظر من وجهين الاول ان
في الذهن صورة واحدة وهي الواحد والاصل الواحد محلي بالذهن بل ان يوجد وجودين فلي واصل فلا يمكن ان يقال الصورة الذهنية من
حيث الوجود فعلي معلوم ومن حيث الوجود والاصل علم فاعتزل هي موجودة بوجوه واحد محلي باعتبار واصل باعتبار العلم بالوجود
وساوى الشخص في كل شيء ذلك تشخيص حصول الصورة الذهنية بما هي موجودة بالوجود فعلي يكون شخصاً قائماً بالذهن عاقلية الصورة بما هي موجودة
بالوجود عاقلية ان يكون في كل شخص عينه فلا فرق بين العاقل وما حصل القيام بالحصول لا بين العلم والمعلوم وتعاريفها ارات المفروقة بعد
تحقق مصدر العلم والمعلوم غير محقق كما سبق فتبين ان كل شخص عينه بل يكون شخصاً آخر وهو مرجع بلطال ان الموجود في الذهن في الشيء
والصورة واقعة بالذهن واما اصل الشارح ان الموجود الذي لا يتغير به القيام بالذهن يتغير بالوجود مع قطع النظر عن كل ما يغير حصول الصورة

الذي يقتضي شخص لهبته والشخص النفس الوجود الخاص أو ساق له الوجود الخاص للصورة الذهنية هو علو لها في الذهن
وتبناها في الماهية فيه حيث القيام بالذهن ليس شخصا فليس موجودا ههنا الا ان يقال انه اريد بالموجود الذهني الماهية المطلقة
سواء هي هي وهي نفس مخصوص في الظاهر ليس شخصا وان كانت في الواقع شخصا لكن الظاهر ذلك قوله ويعتبر مع الوجود
الذهني الماهية المطلقة من حيث هي هي لما يعتبر معها الوجود وايضا الثاني ان القول بان الصورة وجودا ظاهريا لا يترتب عليها الاكثر
وجودا ظاهريا يترتب عليها الاكثر غير معقول لانه ان اريد بالآثار التي تعني ترتيبها عن الوجود ظاهري وحكم ترتيبها في الوجود والاضل
الآثار التي ترتب على وجود ذي الصورة في الخارج فلا ينبغي ان تلك الآثار لا ترتب على وجود الصورة في الذهن اصلا سواء
قبل كونها موجودة بوجودها ام لا او كونهها موجودة بوجودها ظاهري فان صورة الآثار لا تحصل في الذهن ليست عارضة ولا محركة وانما
بالآثار والآثار التي هي واردة تارة في الصورة فلا ريب ان الوجود مطلقا مبدءا للآثار مطلقا فالوجود الظاهري المبدء للآثار فلا
معنى لنفي ترتيب آثار عن الوجود والظلال وما يقال من ان الصورة القائمة بالذهن من حيث اكتسابها بالعوارض الذهنية مبدء
للآثار الخارجية كالاشكاف والخزائن والسروبي غاية السقوط في تلك الآثار تارة ترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الاكثر
على ما هو الحق وهو ذهب المصنف على الصورة القائمة بالذهن ومن العجائب ما وقع من بعض الاذكياء من المتأخرين من
ان الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج لانها صفة انضمامية للنفس فلا بد من تحققها في ذلك
وجود الموصوف بخلاف ما هي الصورة من حيث هي هي فهي معلومة بالعلم المحسولي وليست صفة للنفس لا موجودة في الخارج
وانت تعلم انه لا وجود للصورة خارج المشاهدة الحان مراده بالوجود في الخارج بايم الوجود في الذهن فالأجابة الى الاستدلال
عليه ذلك الكلام في وجود الصورة من حيث الاكتشاف في حواضن الذهنية في الذهن وكونها صفة انضمامية للنفس لا يستلزم
وجودها في الخارج اذ الانقسام الانضمامي يتصور بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك
الذهن بوجودها في وجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ماهيتها
من حيث هي صفة قائمة بالذهن اذ علو الفرد مستلزم لحلول الطبيعة بل هو عين حلول الطبيعة كما سيأتي انشاؤه في
الطرح اذ كان معلوم العلم المحسولي ايضا صفة للنفس موجودة في الخارج فانهم قوله يستلزم جواب آخر بعد تسليم ان حصول
في الذهن هو القيام به ما صلح ان حيثية الحصول في المعلوم تعليلية وفي العلم تقييدية فالشيء معلوم لاجل انه حاصل في
الذهن وبذلك قطع قوله فان قلت لماذا ذهب القوم الى ان الاشياء حاصلات في الذهن بانفسها وكان الحصول في
الذهن هو الحصول فيه وعلية بان كونه حاصل في الذهن صلحا كما به حاله فيكون عرضا واللازم باطل ونحو هذا ما هو لنا
عليه في ابطال القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واجاب عنه الشيخ في البينات اشفايا حاصل ان حصول الوجود

يعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اى هوية من حقها ومن شأنه ان يكون غيبه عن الموضوع فالجواب
 المقبول حين هو ان العقل جبره وعينه معافاة بالفعل موجود في موضوع هو الذهن وايضا من جهة اذا وجد في الاعيان ان لا
 يكون في موضوع وان كان ان الحركة حقيقة بها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست في العقل بهذا المعنى
 لشيء يزم ان يكون العقل متحررا بقاءها على معنى عدم انها هوية من حقها في الاعيان ان يكون كمالا لما هو بالقوة وهذا صدق
 على المقبول منها في الشئ لذلك مثالا في المحسوسات وهو ان المتعاطيس جبر من شاء جذب الحديد اذا ساد مع ان اذا كان
 في الكلف لا يجبر وهو في الكلف فبما ان الحيزية ومبني الكلف لم يسلط عن كونه متعلقا بصفة تخص من هذا ان مقبول الجبره
 والكان عرضا لغيرها فلا يخلو كماله من لا يخلو لان الشئ نفسه معترف بان الصورة العقلية الجبره غرض في النفس وليس
 هو وغيره من رواسا الفلسفة على ان الفرق بين العرض والصورة كماله في البسولي هو ان العرض ينس طباعه مقبول كمال
 والصورة لطباها غير متفردة اليها لا تقتصر اليه مسبب خصوصية تعلقها فلو كانت الصورة العقلية الجبره غرض في النفس كانت
 بنفس طبيعتها من حقيقة متفردة الى موضوع مطلق بحيث يكون جبره من حقيقة تعلقها ولو اقتضت طبيعتها المرحلة ان الموضوع يطلق احتمال
 ان يوجد ما يتبالي في موضوع فلما يوجد من غير ان يكون جبره من صفة انظر من جهة ان الصورة الجبره غرض في النفس
 الصورة الجبره غرض في النفس كماله لا يخلو كماله في الصورة العرض كماله في المادة والموضوع وجودا للصورة الذاتية
 في الذهن ليس متبالي جبره وجودا للصورة في ما يتبالي لتفاد ان من غيبه في القوة وانحسا للصورة في الجبره والسورة وجودا
 الذهنية ليست في شئ منها فوجود الصورة الذهنية في الذهن من باب وجود العرض في الموضوع فهي اعراض في الذهن
 فهي محتاجة بمقتضاها وما يتبالي الى الموضوع فلا يميل الى كونها جبره وايضا الفلاسفة المشائية فيهم الشئ استندوا على ثبوت
 الهمسولي في جميع الاجسام بعد انما يتبالي في الاجسام المتعاطية لا لتفكاك بان طبيعة الصورة الجبره غرض في النفس فاما ان يكون غيبه عن
 الهمسولي فلا عمل فيها فمع انها قد ثبت حلولها فيها في بعض الاجسام او يكون متفردة اليها فلا توجد دون حلولها فيها فلا يخلو
 بشئ من الاعيان فقول لا يخلو اما ان يكون المبهية الانسانية مثلا غيبه عن الموضوع او متفردة اليه فعلى الاول يستعمل حلولها
 في الذهن وعلى الثاني يستعمل قيامها بنفسها في الخارج ايضا نعم ان الحلول مصداق لنفس حقيقة كمال من دون ان
 زائد عليها فلا يمكن حلول ما يهوية في شئ من ظروف وجوده مستلوا عليك في رد جواب شراح ما يزيدك تحقيقا وما ذكره من
 ان ما يهوية الصورة الماخوذة من الجبره من حقها انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع غير متعد لان الصورة الذاتية
 لما كانت عرضا استحالة وجودها في الاعيان فلا يخلو من كونها لا في موضوع على تقدير وجودها في الاعيان واما ما يتبالي فهي بنفسها
 مصداق للحلول المحتاجة الى الموضوع كما سنحقق فلا يمكن تحققها الا في الموضوع واما التفسير المتعاطيس فهو تدليس

اذا اقتضى ليس انه هو في الكثرة لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا تصادف له الحدية بخلاف لما بينت انما حصلت في الذهن بل النظرية
 في تنظير مثال نفس على لوح فيقال انه وقام بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سيقف من القول انما تنظير الحركة فانه غير
 مستقيم او المفهوم انما حصل في الذهن ليس حركة بل بوجهها ولو كان انما حصل في الذهن هي الحركة بنفسها كانت كمالا لا
 بالقوة في الذهن ايضا ومن الاضاحية في هذا المقام انما قال صاحب الاقوال المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهرية
 في حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محل انما اللازم من
 ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارشادي عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى وبمثل هذا يجب
 المتصور فانه انما ان يترك حلول صورة الذهنية الجوهرية في الذهن فيقع في اشتغالات التي بيننا في البطلان ندسبها لعلنا لا نقول
 والصدمة الشريفة او يعرف فيكون الصورة العقلية الجوهرية حالة في محل متغير هو الذهن فتكون عرضا وهو المطلق فلهذا
 عليها لا ينبغي شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهرية بجميع الاعتبارات وتقول انما اللازم من ذلك في غاية السخافة
 لان محال في الذهن انما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا او وجودا ولا يكون الصورة حطس من المحل كما هو ظاهر
 فبطلان الاكالات محال في الجسم ليس هو السبب من نفسه بل وجوده فلا يلزم ان يكون السبب من عرضا او وجودا لو لم يكن الصورة الجوهرية
 حالة في الذهن بل يكون محال فيه وجوده بل يمكن الصورة العرضية انما حالة في الذهن بل يكون محال فيه وجوده بل لا يوجد
 غير فارق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية في المحل الذهني فليعلم قيام الاعراض بانفسها في الذهن بلا حلول فيكون
 مستلزما واقع في اول ثنائته فاطير ياس اشفاق حيث قال الشيخ ان مقول الجوهرية في العلم في امره قطن انه علم
 وعرض بل كونه علما امر عرض لما بينت وهو العلم وانما بينت فما بينت الجوهرية حتى وقد حقت ما نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة
 العلم انما هو الشيخ ليس كونه انما اتوهم من ان العلم هو الوجود الارشادي فقد بطلنا وفيما سبق قوله قلت عرضيتها انت تعلم
 ان كون الشيء عرضا باعتبار شخصيته وجوهرها باعتبار طبيعته كما توهمه يستحيل لان العرض عند جهته يحتاج الى المحل المطلق
 بطبيعته المطلقة والى المحل الخاص خصوصية فما لا يكون بطبيعته المرسله محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
 شيئا عرضا بحسب جوهرية شخصيته وجوهره بحسب طبيعته المرسله قول المتنافين في ثلث الشاغلين قد صرحا باقتناع حلول
 شيء في شيء المكن في الشيء الاول حاجته ذاتية الى الشيء الثاني وبما على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل التسمية الملكية
 كالا فلاك بان الصورة الجمعية لها انتخابت في بعض انما وجودها معنى فيما يقبل التسمية الملكية الى المادة قابلة تكون محتاجة
 اليها حيث كانت فتكون حالة في المادة فيما لا يقبل الحكم اليه فاذا كانت الصورة العلية الماخوذة من الجوهرية حالة في الذهن
 وبحسب الجوهرية الشخصية كانت بسبب طبيعتها محتاجة الى المحل فلا يبلغ القول بكونها جوهرية بحسب الطبيعة المرسله وبما ينظر

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق لكل ما يجب ان ياتي في ذلك اعرفت اما الاول فلان الفرد اذا
 حل في محل فليس وجوده سوى المحلول يعني الوجود ان معنى قايما ان يكون طبيعة المرسله متوجهة بعين ذال الوجود الناقص او لا
 فصل الاول يستلزم حلول الفرد وحلول الطبيعة وعلى ان في الاماكن الطبيعة المرسله موجودة بحدودها غير الوجود ان معنى في كل
 بيتا موجودان متماثلان الفرد والطبيعة وجودان احدهما مستقل وجود الطبيعة والثاني غير مستقل هو وجود الفرد
 او لا يكون الطبيعة المرسله موجودة اصلا والثاني صريح البطلان اذ لا يتصل وجود الفرد بكون الطبيعة والاول ايضا باطل
 اما الاول فانه خلاف البديهته واما ثانيا فلانه لو كان الطبيعة وجودا غير وجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النوع
 الوجود مجردة عن الشخصيات فيلزم وجود الطبيعة المجردة او تكون شخصية بشخص خاصا يتشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
 ذلك الفرد موجودا بحدود الاول الوجود المتصل بالثاني الوجود الناقص او يتشخص آخر فيكون الطبيعة المرسله فردا في قد فرضنا ليس بهذا الا فوجدنا
 موجودا بحدود الناقص الطبيعة المرسله لا يمكن ان يكون الطبيعة المرسله كونه على ذلك الفرد والاول في استلزام ان يكون ذلك الفرد فردا تلك الطبيعة او
 الاول استلزاما فاما في الوجود هو يستلزم وجود الطبيعة المرسله بالوجود الناقص وهو يستلزم حلولها اذ المحلول هو الوجود
 الناقص فقد بان ان ما هو على الشايع ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح في نفسه وبهذا تحقيق اذق وايقن وهو ان المحلول
 عبارة عن عرض الوجود ولذا فمضربا في الشيء وبالوجود الناقص ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود ووقشار
 اخر وانفس الطبيعة في كل شيء قد اقتنا عليه البرهان في فروع بحث الجدل في ثمانية اربعة فاما كانت الصورة الذهنية حالة
 في الذهن كان مصداق المحلول نفس طبيعتها المرسله بالانضمام امر اليها من دون زيادة عارض عليها فلا يكون هو تركيب
 الطبيعة اليه وايضا لا يتشخص ان المحلول اذ كان ثانيا للفرد فاما ان يكون عارضا للنفس الطبيعة اليه فيلزم ان يكون الطبيعة عرضا
 ذو نفس الطبيعة على تداخله في الذهن غير مقوده في حال الغير المقوم لها عرض الاما لا يكون عارضا للنفس الطبيعة اصلا
 فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعروضها فردا يعني العوارض الشخصية فقط او لا يكون
 عارضا لتلك العوارض اليه على الثاني لا يكون المحلول ثانيا للفرد اصلا اذ الفرد هي الطبيعة المعروفة للعوارض الشخصية فلما
 لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض الشخصية لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروفة
 لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروض وهو محض وبقا الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة
 بالزيادة امرها انضمام قار من حلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالجملة فكلام الشايع في ذلك المقام من ابطال الاتاويل ثم
 في كلامه نظر هو آخره هو ان صورة الهيئة العرضية اذ حصلت في الذهن وصلت فيه فاما ان يكون الطبيعة المرسله اليه حلول
 في الذهن او لا على الثاني لا يكون الماينة العرضية اليه عرضا على الاول لا بد وان يقال ان الطبيعة الصورة الذهنية

الجوهريه الضمالة في الذهن اذ لا يستلزم حلول فرد الماهية العرضية مطلوبها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية مطلوبها
 مع كونها متحدة الغرض الى الماهيتين اذ لا يفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير متحدة اذ لا يفرق
 لا يحجب جواز التلخيص الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز التلخيص الفرد العرضي عن طبيعته ونظرا لفرق المذكور اما
 يمكن اذا كان حلول فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن والما من ارتكاب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت
قوله وانما يحصر في المقولات دفع لما في ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت متحدة
 تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما ثبت فيهم من ان العرض محصور فيها مع ان اذاجها تحت واحد من تلك
 المقولات غير محمول لانها متحدة تحت مقولة الجوهرية لو كانت متحدة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لم
 اندرج شي واحد تحت مقولتين وهم قد متواذلك وجه الدفع ان يحصر في المقولات اذاجها للعرض الذي يكون عرضية حسب
 الطبيعة من حيث هي بل للعرض الذي يكون عرضية بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شأن الصورة الجوهرية اذ
 فلا يلزم اذاجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل تنكيل والا فلا يلزم اندراج كل ما يكون عرضا حسب
 الطبيعة اليه تحت مقولة من المقولات ثم يبين بعد ذلك ان ما ذكره على تقدير ان يلزم ان يكون عرضا بحسب
 الشخصية دون الطبيعة ليس يعجز على تجميعها منهم فهو الى ان يعلم من مقولة كيف وان يعلم في الصورة الذهنية
 فهذا اعتراف يكون الصورة الذهنية متحدة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما ذكره القول بان
 عدم العلم من مقولة وكيف مما هو كارتكيب الممتنع الدواني اذ لا بد من كيف حتى العرض العام كما تقتضيه بعض الاصول
 كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة كيف في المقولات فتصوب الى كيفيات النسائية وغيرها وعدوا العلم من كيفيات نفسانية
 فهذا الكلام من شأنهم يكون العلم من مقولة وكيف حقيقة **قوله** كالصورة الجوهرية وتنوعه فبحسب هذا لا يلزم ان العرض بالوجود
 في شي لا يكثر منه لا يلزم قوامه بدون ما هو فيه وعملها في شي قولهم الموجود في شي شيئا تستكمل القوام قد ثبتت مسيئة قبل
 ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا بعن الصورة الموجودة في المادة اذ المادة لا تحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و
 فرقوا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى محل المطلق وبحسب خصوصية محتاجا الى محل الخاص
 والصورة لا تكون محتاجة الى محل بحسب طبيعتها المرسل بل بحسب الشخصية فقط وقرروا بين الموضوع اي محل العرض وبين المادة
 اي محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له طلقا اي غير محتاج الى اتصاله بالخصوصية ولا الى الطبيعة المرسل و
 ان في محتاج الى الطبيعة اصل فيه فالصورة الشخصية نوعية كانت او جبرية ليست بعرض لانها غير موجودة في شي يكون شيئا تستكمل
 قوامه قد ثبتت مشبهة بدونها ولا انها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسل الى محل ولا انها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض هو الموجود في الموضوع فتح شيوخ الفرق بين العرض والصورة في كلامهم كيف يتوهم من طول الصورة في سوادها واحتياجها إليها
في حواشيها الشخصية مع استغفارها عنها بحسب طلباتها المرسلات ان الصور بحسب هوياتها الشخصية اعراض ثم قياس الصورة على تلك
على ان الصورة الحسية والنوعية قياس مع الفارق لان الصورة العلمية غائبة في محل استغن عنها وهو الذين بخلاف الصورة الحسية
والنوعية لانها غائبة في محل الاحتياج اليها اعني اليهولي والاحمال في المحل المستغنى عنه وفي الاحمال في المحل المحتاج هو سواد
العين لجزء اصلا واستسباس ذلك على من تتبع كلمات القوم غريب **قوله** وما قيل قد اجاب بعضهم عن التسويم الذي دفعه
الاشاعرة بان العرض انحصور في المقولات المتع هو الموجود في نفس الامر والصورة العلمية ليست موجودة في نفس الامر فردوا
الاشاعرة بان الصورة العلمية الموجودة في نفس الامر تفصيلية تهتم بغيرها تختلف في ان العرض ينقسم الى المقولات الخاصة فيقال هو
العرض الموجود في الخارج او العرض الموجود في نفس الامر فذهب البعض الى الاول ويريد عليه ان العدد مندرج تحت مقولات الكميات
الاخرى حيث لا روية والفردية تحت مقولات الكيف مع انها لا وجود لها في الخارج اصلا وان المقولات انسيبية لا وجود لها في الاعيان الا
ان يريدوا الموجود في الخارج الموجود الذي يترتب عليه كذا فخرجوا عن ان المذهب الثاني في ذمهم ببعض الالات في فلا شك
بالاعداد والكميات الانشائية ولا بالمقولات انسيبية لانها كلها موجودات في نفس الامر ويريد عليه ان الوجود والاشاعرة في ما ضاهاه
الموجود في نفس الامر في الموجود في نفس الامر من الموجود ونفسه ومن الموجود ونفسه والوجود واخواته موجودات يناسبها
في مرتبة تحت مقولات عرضية اصلا وما سبق الى نفس الامر من ان الوجود هو ذاته ليست باعراض حتى تندرج تحت مقولات
عرضية في غاية السقوط لان العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان وجوده في الموضوع على نحو وجود الصفات الانشائية في موضوعها
او على نحو وجود الانشائيات في مناسبتها والوجود والاشاعرة كذلك لانها موجودة في مناسبتها ونفس الوجود في الموضوع الماخوذ في تعريف
العرض بنحو وجود الصفات في انشائية في موضوعها فبالضرورة يخرج المقولات انسيبية والاعداد وما ضاهاها باعراض العرض وهو خلاف ما ذهب
عليه فالحق ان لا يصح الحكم بنوعها العرض الموجود في نفس الامر في المقولات المتع فلا يلزم من كون الشيء عرضا ان يدرج تحت مقولاتها
فالتسويم من صلا ساقط لهذه المباحث تحقيق وتفصيل في كتابنا الموسوم بالجواب الغالي في مشج كتابنا الموسوم بانفس الاعمال
قوله فان حيثية الاكتفاء في كل معلق الفاعل عدم كون الصورة الذهنية من الموجودات انفس الامر يكون ان حيثية متيقظا بانه
الاشاعرة بان حيثية انما اعتبر في مفهومها التغير لان المصدر في محل التماثل في توهم ان العلم عبارة عن جميع الصورة والعوارض
الذهنية فالحقيقة عنده داخل في مصدر العلم وهو توهم بعيد لان مجموع العارض والمعروض امر اعتدلي ولا يعلم حقيقة حقيقة
ويعلم ان في هذا العام خطا فلفظ عليك حاله فتقول لما ذمب لقدم الى حصول الاشياء بانفسها في الذم بانفسها في كل كلمة
ورد عليه بان الجواب اصل في الذم من هذا عرض لا وجوده في الموضوع فالتمسوا كونه عرضا بحسب الوجود الذي هو عليه انما كان

فان كان اخلًا تحت مقولة من المقولات التسع فليعلم ان درجته تحت مقولتين ولا تدخل صلا العرض في تلك المقولات فاجاب عنه
الشاحج بانعرفت حاله اجاب البعض بان المصوّر في المقولات هو العرض الموجود في الخارج فاشكل بالمقولات النسبية لعدم
وجوده في الخارج وجرناش من ايها العكس اذ الجيب انما ادعى ان كل عرض موجود في الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات
ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا في الخارج حتى يشكل بالمقولات النسبية وقال بعضهم الصواب في الجواب ان يقال
مرادهم صلا العارض الموجود في نفس الامر والموجود بهنا المران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل
منها مندرجة تحت المقولة الاولى في مقولة وكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولات الجور وغيره واما الحقيقة الحاصلة في الذهن
من حيث انها مكتشفة بالعارض الذهنية بان يكون التقيد داخل العتيد فاجابوا بان يكون كل منها داخل في الحقيقة اي المركب من
العارض والمعرض فلا شك انها من الاكشافات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر انتهى وفي النظام يدل على ان هذا التقيد
توهم ان الصورة الذهنية سوارا تحت حقيقة الاكشاف بالعارض داخل فيها وخارج عنها خبيرة في مغربها من الاعتبار
الذهنية فيوطيه اوردوه الشاحج لكن الشاحج زعم في ان كاشية ان حاصل الجواب ان يعلم مجموع العارض والمعرض والمعلوم
هو العرض فقط ذلك المجموع امر عقدي ليس بوجود في نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصل الجواب فان الجيب حكم
باعتبارية الحقيقة الحاصلة في الذهن اذا اخذت من حيث الاكشاف بالعارض الذهنية سوارا كانت الحقيقة داخل في المصدق
او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابعا لما هو جواب عنه اذ حاصل ان الصورة
الذهنية عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعرض وهو اعتباري
والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود في نفس الامر غير واقع له ذلك الامر المقترن ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية
الموجودة في الذهن فانها عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فاقطعت هذا واراد على الجيب ولولم يقرر
جوابه بان هذا الشاحج فان الجيب قد اعترف بان الموجود بهنا المران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي و
ان الثاني مندرج تحت اية مقولة انقعت ولا شك انه عرض موجود في نفس الامر فوجب ان درجته تحت مقولة من المقولات العرضية
فاذا كان جوهر الامر انما درجته تحت مقولتين فليس لمصيص عن الاشكال اصلا فقلت يجب ان الاشكال واراد عليه سوارا للجواب
بما ذكره الشاحج واما ما يقتضيه كلام الجيب لكن الاشكال على ما زعم الشاحج من تقدير الجواب متصانف فانه على تقديره يكون الصورة
من حيث الاكشاف بالعارض الذهنية بان يكون الحقيقة داخل في مفهومها لا في مصداقها الا في الاشكال اما على ما يشعر بكلام
الجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا يتم للجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الحقيقة داخل في مفهومها لا في مصداقها ولا يحل
ان هذا الجواب على تقرير الشاحج ساكت عن الصورة من حيث الاكشاف بالعارض الذهنية بان لا يكون الحقيقة داخل في المصدق

اختلاف الجواب على التقرير الآخر فنفية من كمال الصورة المذكورة **قوله** ومن بينها السقوط لا يراو مشهوره في اشكال مشهور من المتكلمين على
 الاشياء القائلين بالوجود الذاتي وحصول الاشياء بانفسها في الذهن ما حصل له ان لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لم
 من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن طاروا بالذات انما نظام به حرارة والبار وما قام به البرودة واللازم من
 البطلان فكذلك الملزوم وبذلك الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشياء في الذهن اجاب بالسياسة الحق قدس سره عن هذا
 ان اشكال في حاشي التجربة بان الموجود في الذهن ما هيته الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجوده وظلي وكون يحمل الحرارة موصوفا بها
 من الاشياء المتعلقة بوجوده والعين وكذا العنصر مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واعترض عليه العلامة القوشجي
 بان هذا الجواب مخصوص بما اذا دعي انضمام انقسام الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا قطع ما في شبهة
 فانه لو ثبت لزوم الهيئات كالضرورة والزوجية او بصفتها كالاتساع والاشكال بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية
 في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا كمال في الزوجية والفردية وكذا لو حصل الاتساع في الذهن لزم كونه
 متناحرا لا معنى لمتناحرا الا كمال في الاتساع لم يكن انفسه عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينه للزوازم الهيئات ولا الصفات المعدومات
 واجيب عنه بوجوده الاول ما ذكره الحق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون الشيء وجودا وكذا بما ذهني لكن احدهما
 لا يكون فشا لا كذا لا يفرض وهذا الوجود الخارج والوجود الخارج في الجواب ما يتناول هذا النقص من الوجود البني وتقصيده ان
 الاسرار الاخرية لها تخارج من الوجود الاول وجودا بعد الاتساع في الذهن الثاني وجودا في مناشي انفسه واما كل من غير الوجود
 ليس في خارج الاشياء بل في الذهن لكن الاول وجوده ظلي ليس فشا لمتساقط الا بعد الثاني وجوده وجودا خارجا في ترتيب الاتساع
 فالصفت بالزوجية والفردية اي الزوج والفرد ما وجدت هي الزوجية والفردية في الخارج الثاني اي ما يكون فشا لصفة اتساع الزوجية
 والفردية عند الاما لا وجود في الزوجية والفردية في الخارج الاول اطلاق الوجود الخارج على الخارج الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا لا تعد وجودا
 وجودا في الاعيان ووجودا في نفس نفس وجودا في الاعيان وجودا في مناشي انفسه قالوا ان الكيفية الثابتة النسبة التجربة حيث
 وجودا في الخارج تسمى اداة ومن حيث وجودا في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بعد نشأ انشراح فقط ما ورد عليه
 ماحصه من ان اطلاق الوجود الخارج على الوجود الذي يحده هذا الوجود الخارج لم يعهد في كلامهم ان في ما ذكره المصنف
 الحق الدواني وهو ان الوجود في الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ لم يكن كثيرا لا يخطو بها النافذ التفسير على مناسباتها
 بجلال البيان بالفلسفة بحيث وطاق وقال في توضيح ان مناط صدق المشتق على اشياء اتحادها في نفس الامر لا قيامها به
 الاشتقاق فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالا سود جمع فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه
 الاسود وان لم يتم كالموجود لم يصح ان يقال الوجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد في التبديل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر فما لا يكون متحداً فيها لا يصدق عليه مشتق وان قام به سببه فالذين لما لم يكن متحدات
 الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية وادور عليه المشتق والدواني اولاً بان التيقن من
 ناعت كيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذين كونه زوجاً بل في الاكثار يقال لا يلزم من قيام السواد والبيضاء
 بالجميع كونه اسوداً ايضاً فاجاب عنه بمنع ان القيام به الاخصاص الناعت فان السرعة قائمة بالجميع متوسط الحركة ليست
 وصفات وصفات الصورة قائمة باليسوعي ليست وصفات لها وجميع العالم به السواد ليس نظير لذلك وانما يكون نظير
 له لو لم يكن بجميع متحدات الاسود في نفس الامر كما لا يجتمع الزوج مع الذين فيها بل نظيره وجميع العالم به السرعة الغير المتحد مع
 السبع في نفس الامر ومن المتيقن ان لا يلزم من ذلك صدق السبع عليه قدح المشتق بان الملازم من القيام القيام من غير
 واسطة كما هو المشاهد وقيام السرعة بالجميع متوسط الحركة كما اعترف به فالتنعق والسند من فئات وادور ثانياً بان قال صدق
 المشتق على شيء واتحدوا عدل لا معنى للصدق عليه لا الاتحاد مع فعل الاتحاد مناط الصدق غير متيقن على انه يعنى النظام
 في مناط الاتحاد ولا في قسمه باده المشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد بالجميع وقيام الزوجية بالنفس ليعين ان الاول
 يستلزم الاتحاد والصدق دون الثاني انتهى وانت تعلم ان الانقسام على زمين الاول الانقسام الانضمامي والثاني
 الانقسام الاتراعي والوصف في النوع الاول موجودة بوجه ومغايرة لوجود الموصوفات بخلاف الوصف في النوع الثاني
 بل ليس الموجود في النوع الثاني الا الموصوفات بحيث يجمع اشترع الاوصاف منها فبذلك وجود واحد بوجه الموصوفات
 الا ان في وجوده يذهب بالعرض الى الاوصاف فيقال لا اشترعيات موجودة بوجه مناشيها وليس معناه ان الاشترعيات
 موجودة حقيقة وبالذات بوجه مناشيها فان في الوجود الواحد فيشتمل ان يوجد بوجه وان بالذات فان الوجود وحده
 بالاضاف الى الوصف وقعوده او تعدد فلا يكون الاشترعيات بوجه بوجه مناشيها بل بوجه ومغايرة لوجود مناشيها فلا يكون
 اشترعيات في نفس قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها موجودة في موصولاتها بوجه ومغايرة لوجود الموصوفات ومعنى قيام
 الاوصاف الاشترعية بموصولاتها ليس ذلك بل بغير عبارة عن صلاتها بوجه بوجه مناشيها فليس لها حقيقة قيام
 بموصولاتها واطلاق القيام بها كونه في ان صدق اشترعيات في ان صدق الاشترعيات في الانقسام الاتراعي للموصوفات
 لا لا اوصاف اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات الية على تخمين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود في
 المشتق الذي مبدؤه وصف اشترعي ولا شك في ان صدق اشترعيات في ان صدق الاشترعيات في الانقسام الاتراعي
 لمبدؤه بموصوفات حقيقة وانما صدق اشترعيات في ان صدق الاشترعيات في الانقسام الاتراعي لمبدؤه بصدق مطلق المشتق على شيء غير
 مستلزم القيام بمادى الاشتقاق بل وانما ذلك في صدق اشترعيات في ان صدق الاشترعيات في الانقسام الاتراعي لمبدؤه بصدق مطلق المشتق على شيء غير

بل هو المبرر عنه بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة عن
الانحصار الناعت كما ذكره المحقق مسلم لكن ليس كل قيام مناط للصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي لا المشتق
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان يشترع منه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن حصول الزوجية فيه لانه الزوجية
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج فمقتضى تساويين لانه ليس مصححا لان يشترع الزوجية منه وقياس لزوم صدق الزوج على
الذهن من حصول الزوجية فيه وقيامها على لزوم صدق الاسود والابيض على كبح من قيام الاسود والابيض ببقا
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين الضاميين فمناط صدقهما على شئ قيام ذنوبك المبدئين به بخلاف
الزوج فقط ما اورد المحقق اوله واما ما ذكره المصدر المعاصر له في الجواب فكلما لا طائل تحته كما بينه المحقق واما ما اورد المحقق
ثانيا فاجاب عنه ان المشتقات مطلقا مقام ايم انتزاعية ومناشئ انتزاعها ما ذوات لموصوفات من حيث انها بحيث
يصح انتزاع مبادي الاشتقاق عنها وهي من حيث الضمان مبادي الاشتقاق ايها مقصد الاشتقات مطلقا هو
ما يصح انتزاع المفهومات المشتقة عنه سواء كان تحت انتزاع تلك المفهومات بالضم شئ او لا فالمراد بالمراد الذي جعله
مناط الصدق المشتق ليس ما يصدق الصدق بل هو الامر المصحح لانتزاع المفهوم المشتق وانه يستقيم قطعاً على ان جواب
المصدر في الاجرام حله شبهة وان كان في الجواب والجواب الذي ذكره المحقق واحد وانما الفرق بينهما في التفسير فان المحقق يسمى وحج
الانتزاعات بوجودها مشبهة بوجودها ووجودها في ترتب الآثار والمصدر المعاصر له لا يسمى ذلك الوجود قيا بالسمية
اتحادا والاتحاد لا ينفك الثالث اقول بعض الفاضل الروم وهو ان تخفيض الجواب مسنوع المقدمة الثالثة بان معنى الانحصار انحصار
قيام هيتها بمجملها مطلقا سواء كان مناط صدقه موجودة او لا فخطي الاول في كون القيام بحسب الوجود نظري مقتضى الاستدلال بالكون الحلي
مستغنا عن ذلك التام ولا شك ان هذا المنع حاسم للمادة الشبهة مطلقا سواء ثبتت الضم لمبرم الهيئات او بصفتها المعدومات
وتعيين ان مقتضى اي شئ هو الوجود الخارجي كما في الموجودات التي تكون من عوارض الوجود الخارجي او من صفة بدون
اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولما زعم الماهية ما ليس يلزم في الجواب عن مادة انما شكل وانتم عرض لكون مقتضى الاستدلال
هو الوجود بمعنى لا يراهم الموجودات المعينة في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن عارضا بانه الان عارضا للجواب
ذلك فلهذا ان المدا ذلك المنع انتهى بوجه الجواب في غاية الدقة والتماسة لا يرد عليه انه بعيد لفظا وذلك لان الجواب ١٥١
لخص لم يكن حاصلا الا ما ذكره في القائل ولا يوجب عليه ما يوجبهم اي من ان المستدل بين معنى المنع وادعى انه ليس له
سواء معنى فان سلم المنع ان معناه ذلك لزم كون الذهن متمنعا بحصول الاتع في فان لم يسلم فلا بد ان يبين معناه
ثم يروى المنع وذلك لان المنع لا يجب عليه بيان المعنى فان المنع طلب الدليل ومطابقة المنع بيان المعنى خلاف

آداب المناظرة نعم ما ذكرناه الفاضل من ان مقتضى الانصاف في العدوات وموازنة الميعة نفس العتة بدون اعتبار مطلق
 الوجود غير سديد فان نفس العتة بدون اعتبار مطلق الوجود لا غلبت شيئا معلوما ضرورة ان المعلوم المطلق لا يسبب شيئا
 اصلا لكن هذا غير خارج في صحة حصول الجواب فظهر ما ذكرنا كانه ان يريدوا العلة القويشي على جواب السيد المحقق قدس سره
 ليس بهار الحق الحكام في ان الجواب المذكور بل هو تام ام لا فقد افاد بعض الكابر الاساتذة ترجيح الصادر واجم ان الفرق
 بين الوجود الاصيل والوجود الظلي بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة في الذهن غير داخلة للاشكال لان المحلول هو لا شخصا
 انما عت وهو يوجب حمل المشتق وان اريد بالمحلول معنى آخر فلا بد من بيانه وبيان ان ليس مناط المشتق ودونه شرط
 القتا ولا يمنع الجواب بان معنى الحار والبارد يحصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة في الذهن غير حصولها في الشيء بل مقتضى
 بالحرارة الذي هو اخذ في تعريف الحار ونقطة في مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة في الذهن يجب القول
 بالاختصاص الطاعت بين الحرارة والذهن ويكون نقطة في في كلام المفسرين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام
 كافيا لصدق اي مشتق كان بل يجب في صدق كل مشتق قياما على وجه مخصوص فاعلم انه يلزم من قيام الحرارة والاستماع
 والزوجية وغيره بالذهن صدق مشتقاتها عليه بسبب معانيها العرفية فان القيام بالمعبر في صدق مشتقاتها بسبب
 العرف لخصوصية لا توجد في قيامها بالذهن وان كان قيامها بالذهن بالغير يجب صحة ان يقال ان الذهن ذو مية الحرارة
 والزوجية والاستماع مثلا فان اريد مشتقات تلك المبادئ معانيها العرفية فصدقها على الذهن غير لازم وان اريد
 بها ما ينبغي ان الذهن محل لها فصدقها عليه لازم ومتروك وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادئ في الذهن محال
 لانها لصدق مشتقاتها بالمعاني العرفية عليه لا يلزم طوله الا لقيامه وحلوله وان كان حلولها في الذهن نحو اخر من القيام
 فلا بد من بيانه حتى ينظر في انه بل يستلزم صدق المشتق ام لا ولو انك المحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل
 المشتق في بعض النحاء لا رخص الا ان عن الحكم بانقل حلول ما يستحيل المحلول فانا لانحكم بعدم حلوله لعدم صدق مشتقة
 كما اننا لانحكم بعدم حلول السبب في الجسم الاسود مادام اسود الا انقل كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو وقع في الباب
 لجاز ان يحمل في الجسم الاسود بياض ونخص به اختصاصا ناعنا ولا يصح الحكم بانه ابيض في شخص كلامه الشرطي و
 نتعلم ان في الكلام مع وقت ومانته غير داخلة لاصل الجواب فان المقترن قد استدل على لزوم كون الذهن عارضا
 وبارقا بحلول الحرارة والبرودة في الذهن وقياسه بدفعه الجيب يمنع استلزام حلول تلك المبادئ في الذهن صدق
 مشتقاتها عليه مستلزما ان مناط صدق مشتقاتها هو قيامها بواقعها اما اصليا وقيام تلك المبادئ بالذهن قياما على الجيب
 مانع فلا يصح ان يطالب ببيان الفرق بين القيام الذي هو مناط صدق المشتق وبين القيام الذي ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انك الى آخره ليس على وجه ان الحكم بعدم حلول سبب في شيء لعدم صدق مشتق عليه بل لعل الامر
بالعكس ونحن انما حكم بعدم حلول السبب في كسب الاسود حين برأسه ولا متنازع بحلول متضادين في شيء واحد في
زمان واحد ولا يلزم على ما ذكرنا من ان كل السبب في ما حل فيه السواد ولا يكون ناعته بخلاف واحد من الحلول اعني الحلول
الاصلي نعم يجوز ان يحل وصف حلوله اطلاقا في ما حل فيه ضده حلوله اطلاقا في ما حل فيه الشجاعة حلوله اطلاقا في ما حل فيه
الجبن قيا اطلاقا بطلان هذا النوع نعم شكل الامر على ذهن من ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث القيام بالذهن
علم فانها اذا كانت قائمة بالذهن قيا اطلاقا في العلم صفة قائمة بالعالم قيا اطلاقا خارجا فاذا حصلت الشجاعة فممن قامت
به صفة الجبن قيا اطلاقا وصارت علم قائمة به قيا اطلاقا فيكون الشجاعة والجبن كلاهما قائمتين به بخلاف واحد من القيام
فيلم كون ذلك اشخص شجاعة وجبانة والفرق بين ذهبن القيامين مشكل ولا اشكال على من قال بالوجود الذهني نفى
كون الصورة علم اذ لا يكون للصورة على وجه قيام اصلي بل حصول نظري فقط بذاته في التحقيق في هذا المقام واجاب العلامة
القوشجي عن أصل الاشكال بان حصول الاشارة في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه القيام بل هو من مرتبة حصول
اشي في الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة والزوجية والفردية قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا
ونرجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلان بنيات سبقت مثلا لا يجدي شيئا لان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية هي
البنية فاذا انفصلها الذهن من دون تفصل موضوعاتها وحصلت في الذهن فاما ان تكون حين حصولها في الذهن قائمة
بانفسها وهو صريح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فيعود الاشكال وبهذا سقط توهم الصدراشيرازي في الاستغناء
ان الصور الذهنية قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغيرها اذا حصلت فهي ليست قائمة بالذهن حتى يلزم كونه حارا وباردا
مثلا واعلم ان الامام تعرض في الاشكال في شرح الاشارات فخال حصول الاستدلال والحرارة في القوة المدركة تقتضي
مستحبة حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدلال الكائن جزئية كانت ذات وضع ويكون محلها الاحالة ذات وضع فيصير
الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي ذلك المحل له مستديرا وان كانت
كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان المحل هو اجزا
والمحل جمعا فاليمن ضده من شأنه ان يتدخل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المتغيرة لها اذا طلت جسم او قوة جملة
تجعلها حارة فضلا عن ان يتدخل المدرك الذي يكون المحل له حارا انتهى وهذا عجيب جدا عن مثله فان كون الذهن
ولو كان قوة من القوى الجسمانية جمعا هو محلها مستديرا غير مستقيم عند الذهن المستقيم على ان الذهن لو كان مستديرا
بحلول الاستدلال الجزئية فيه كان اليه مستديرا كحلول الاستقامة الجزئية فيه فاذا قصورت الاستدلال والاستقامة

محال ان الذهن يستقيما مستديرا معا وتجوز ذلك بان يكون خبر من القوة كجسمانية او محله مستديرا وجزء آخر منها ومنه مستقيما
فحش لان الجبر والمستدير مثلا المستدير من جهة العطرة فذاك ليس محمدا واللازم ان يصير ذلك الجبر مستديرا عند حلول
الاستدارة الجبرية فيه عند تصور ما واما غير مستدير من جهة العطرة واما صا مستديرا بحلول الاستدارة فيه فاختصاص خبر بحلول
الاستدارة فيه وجزء آخر بحلول الاستقامة فيه ليس له وجه على ان ذلك جواز الاشتغال بالعامل بفضل الاشتغال
وتوجيه كلامه ان مقصود ان الاستدارة الجبرية العينية تجعل محله مستديرا ونحن لما نقول بحلول الاستدارة العينية بعينها
في الذهن لا يصدق ولا يلزم من ذلك ان يكون للملك الذي ذلك المحل انه له مستديرا كما لا يخفى والعجب انه يخص من
لزوم كون الذهن حاريا بيان انه لا يلزم ان يكون صورة الحراة الغائبة لها اذا علت جسم او قوة جسمانية تجعلها حارة وهذا
جارى في الاستدارة ايضا خلافا لضرورة عدل عن البيان في الجواب عن لزوم كون الذهن مستديرا فانظر الى جوار
الاعلام كيف يخطو في هذه المقام فالاعلام لها القول حصول الاشياء والامثال واما القول بحصول الاشياء بانفسها
فوهي في غاية الاشكال في اول الكلام وان فحش في ثبالي الاطباء لكن ارضينا الزمان ثقت على ما عرض للاصحاب في هذا الباب
مع ان في تمسك الارباب الالهاب واسد الوفاق لتحقيق والمسلم للصواب قوله فان مناط الاقنات في الجواب قدر انصاه
بعض المتأخرين وجرى الشرح في تعليده على سببية ومصلان كان لمحصل هو ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتبار ان
الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن كمتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبارها من حيث حقيقتها المرسلات مع قطع
النظر عن قيامها بالذهن فحيث بالاعتبار الاول موجودة للذهن ونعت له واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ليست موجودة
للذهن ومناط الاقنات اشئ بوصف ان يكون للوصف من حيث هو موجود ذلك اشئ والحراة من حيث هي ليست
موجودة للذهن حتى يلزم الاقنات الذهن بها بل للوجود والذهن هي الحراة من حيث اكتنائها بالعوارض الذهنية واما مع
عزل النظر عن ذلك فهي موجودة في نفسها فوجه استنباط هذا الجواب مما سبق كما يدل عليه قوله من ههنا ان قد ظهر في
ان الصورة الذهنية عرض بحسب الخصوصية لا بحسب الطبيعة المرسلات فاستنبطت ان الصورة الذهنية ليست موجودة بالذات
الذاتية بل اشخصت اى من حيث اكتنائها بالعوارض الذهنية لا بطبيعتها المرسلات اى من حيث هي بل هذا حصل كلام الشارح
وانت تعلم ان هذا القول ليس راسخا فخلع ان يكون له جودى اما اول قلنا قد حققنا تبجيله بان حلول الفرض مستلزم
لحلول الطبيعة بل هو عينه فاذا كان الحراة بما هي كمتنفة بالعوارض الذهنية وجوه للذهن كان لها بطبيعتها المرسلات ايضا
وجوه للذهن فنحقق مناط الاقنات ظمرا للمقدودا ثانيا فلان القول بان الحراة من حيث اكتنائها بالعوارض الذهنية
موجودة للذهن لا الحراة من حيث هي لا معنى لاذ لا تخلو اما ان يكون وجود الحراة للذهن مسبوقا باكتنائها بالعوارض

الذهنية وهو صريح البطلان اذ عروض العوارض فرع تحقق المعروض فكيف يكون سابقا عليها ولا يكون كذلك فيكون المحرارة من حيث هي موجودة للذهن فيلزم التصاقها بكامل الجسم والاشياء فلا بد ان اريد بكون مناط الانقسام هو وجود الوصف من حيث هو وليس من مناط الانقسام ان يكون الوصف من حيث هو مجرد في شخص موجود والغير وذلك باطل اذ لا معنى لوجود ذهنية المحررة على انه لا معنى ذلك لم يلزم من قيام المحررة في الخارج بحجم التصاقها بالاشياء الموجودة بها بل مجرد قطعها وان اريد بان مناط الانقسام هو وجود طبيعة الوصف ولو لم يوجد في غيرها فذلك تحقق في وجود المحررة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية للذهن اليقظ فلا بد لعدم الانقسام وان اريد بان مناط الانقسام ان يكون الوصف طبيعة ناعية فليس يمكن تافهين ان المحررة طبيعة ناعية سواء وجدت في الخارج او في الذهن فلا يكفي ذلك في عدم لزوم انقسام الذات من حيثها اذا حصلت في الذهن بل لعل لهذه الجواب وجبا لا اصل قوله فهو موجود في نفسه لا يدرى اذا اراد بذلك فان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتشاف بالعوارض الذهنية قائم بنفسه موجود بذاته غير قائم في محل فذلك صريح البطلان لان المحررة عرض لا يمكن انما هي الكيفيات المحسوسة فهي باي اعتبار اذ قد تتحيز قياها بنفسها ووجودها من دون اكمل في محل وان اراد به مع عزل النظر عن الاكتشاف بالعوارض الذهنية موجود مستقل ليس ان انساب الى الموضوع لمخاطبة فسيان من جميع الاوصاف التي تصف بها الاشياء كذلك فان وجود الاعراض في النفس باي وجود مستقل خاصة اذا انفصلت الى عطفها اعتبارا غير مستقل بمادة الغير اما مع عزل النظر عن كل هي موجودات في نفسها بهذا المعنى فان الزم من كون المحررة من حيث هي هي موجودة في نفسها اي موجودة من غير ان يلاحظ انسابها الى الذهن بالقيام عدم انقسام الذات من حيثها من كون سائر الاعراض موجودة في نفسها من دون ان يلاحظ انسابها الى موضوعاتها بالقيام عدم انقسام موضوعاتها بها وهو خلاف الواقع وان اراد به حتى آخر غلبتين حتى يتصرف فيهم انه لا يخفى ان يكون المحررة بما هي موجودة في الذهن اما قائمة بنفسها فيلزم كونها مجردة اذ قائمة بالذهن فيلزم انقسام الذات من حيثها وقليل انها موجودة في نفسها ولم يقل في هذا الكلام لا يدرى شيئا قال لهم قدس سرهم بعد التفتيش فذلك لان الاشياء عين وجودها في الخارج ليست بعلم فاذ حصلت في الذهن صارت علوا فلا يمكن ان يقال ان اعلم عين تلك الاشياء والاشياء تلك عنها وبنها وعا ما تغيب ان تلك الاشياء عين حصولها في الذهن يحصل لها وصف لم يكن حاصلها في الخارج صارت بها علما فانما ان يكون ذلك الوصف هو الوجود العقلي لتلك الاشياء وحصولها في الذهن او وصف غير فعلي انما يكون اعلم حقيقة ذلك الوصف الذي هي الحالة الادراكية وهو المطلوب وعلو الاول فانما ان يكون ذلك الوصف الذي صارت بها الاشياء علما نفس الوجود العقلي بالمعنى الانشائي وهو ظاهر البطالان اذ لا وجود لهذه المعنى الانشائي قبل الانشراح واعلم في متوقف على الانشراح او فشاوه وهو ما نفس هناك الاشياء

لما امرنا به عليها فيكون تلك الاشياء بنفسها علما وقد تبين البطالة فاجابنا ان تلك بانفسها علم كانت حين هي في الخارج الفاعلا
 فان انكشاف حقيقة عدم وجودها خارجا او وجودها على حقا فبما يعلم ان يكون العلم حقيقة ذلك لا فاعلا به مطلقا يمكن
 ان يقال بان ذلك التفتيش هو ان العلم حقيقة واحدة وافراد متماثلة في سبب والصورة ليست كذلك وبهذا وجه
 التفتيش وهو ان لا دخل فيه للوجود ولا للعدم بل ذكرناه نحن في كتابنا العقدة في تحقيق حقيقة الادراك وبما به يتوقف
 على التفتيش مقدمته هي ان العلم حقيقة حقيقة واقعية ليست من الاعقبات التي هي من معلومات الاوامر كالمادة الموقوفة
 من الانسان والسياسة مثلا وقد تقدمت في ذلك لا يتكبر احد من العقدة فيقول لا يخفى ان المهمة قبل حصولها في الزمن
 ليست علما فاما حصلت في الزمن فاما ان يكون بعد حصولها في الزمن بين حقيقة العلم حقيقة ولا يكون كذلك بل يكون
 العلم متعلقا بها حين حصولها في الزمن فعلى الثاني لا يكون الصورة الذاتية هي العلم حقيقة وهذا هو المطلوب وعلى الاول
 يلزم صورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازم صريح البطالة ويمكن ان يثير به آخره هو ان يقال حقيقة العلم اما ان يكون
 عين حقيقة اما حصل في الزمن او يكون غير فعل الاول يلزم لتلخيص الذاتيات بل لتلخيص ثبوت الشيء نفسه باحوال
 لان حقيقة العلم حصل في الزمن حين وجوده في الخارج ليست علما فاما حصلت في الزمن حين حصوله الذي علمنا
 فيلزم المعجولة الذاتية وعلى الثاني فيحصل المطلق وهو ان العلم حقيقة ليست هي الصورة الذاتية بينة بل امر اخر هو المعنى بالماله
 الادراكية وهذا وجه التفتيش بان الحق لبيان الصفات فان عاصما على ما يظهر بالتأمل ان التفتيش يحكي بان الصورة
 ليست بعلم حقيقة لان حقيقة العلم يمكن علماني فيحتاج بل انما صارت علماني في الزمن فلا بد ان لا يكون هي العلم حقيقة بل
 يكون اطلاق العلم عليها لاقتلاطها بالمادة الادراكية التي هي العلم بالحقيقة ولولا ذلك لاستحال صيرورتها علما لان
 صيرورة حقيقة حقيقة اخرى غير معقول اولان صيرورة الشيء عين حقيقة بعد العلم يمكن ان يكون مستحيل فافهمه قال بعض الشراح
 لعل ذلك التفتيش ان العلم حقيقة محصلة من لوازمها انكشاف العقل به ليس تمام به منه تعلقه بما لا يتم طبيعة نفسه
 عند تعلقه بما يتا في طبعه وكل علم فله ذلك اللازم فاما ان يكون مثله وعبءه الاثر في او غيره لا سبيل الى الاول بهيته
 لان لازم الاثر في العلم لوجوده بعد الاثر في العلم لوجوده فثبات الاثر في العلم في شق الغير وهو لا يمكن بان يكون
 هي الصورة الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهي معان متغايرة بالذات مع ان اتحادها لا يتم يدل على اتحاد
 المعلومات كما ان تغاير المعلومات يدل على تغاير اللوازم فلا بد ان يقال ان تلك الحقيقة فالتكتم بنفسه مشترك بين جميع
 العلوم انتهى وهو مطابق لكلام الشراح في الحاشية وانت تعلم ان هذا ما تم وثبت ان امر واحد لا يمكن ان يلزم حقائق مختلفة
 غير مشتركة في ذاتي ولم يثبت بعد وانما ثبت ان مفهوم واحد لا يمتنع ان نفس حقيقتين بل لا زيادة معنى عليها لا يمتنع عنها

بل اشتراكهما في ذاتي واشتباثان لظاهر العلم كذا لك لا يتخلو عن اشكال ولو استسلم اشتراك الاكتشاف بين العلم والحق
 مشترك حقيقة واحدة جيتبا استسلم ايضا اشتراك الاكتشاف بين العلم المصدري وبين العلم العسولي وبين علم الواجب
 وعلما وغيره كعلم الجواهر اشتراك حقيقة واحدة مبنيا وذلك صريح البطلان ولو امكن في هذا القائل جيلان ان العلم حقيقة واحدة متصلة
 والصورة ليست كذلك فكيف في اشتباث ان العلم غير الصورة كما لا يخفى **قوله** قيل عليه ماصلة ان الاشكال كان جهنيا مبنيا
 على سلمات القدم فلا بد وان يحجب عنه قس قليم بوجه لا يتضمن الكثرة قدسية سلمية من المقدمت المسئلة ونذا جواب بانكار اتحاد
 العلم والمعلوم لمسلم عندهم فلا يصح **قوله** فندبر في اشارة الى ان حاصل الجواب تاويل المقدمة القائلة العلم والمعلوم
 متحدان بان المراد بالعلم في هذه المقدمة ليس ما هو العلم حقيقة بل العلم بمعنى الصورة العلية لا الكثرة تلك المقدمة راسا
قوله ويمكن الجواب من قليم حاصل الجواب ان التصديق او اتعلق بالمصدق به لا يكون متحدا معه لانه ليس قسما من العلم
 حتى يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم اتحاد مع ما يتحد مع المصدق به اعني التصور ونذا الجواب انما هو اذا اقر الاشكال باننا
 اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد التصور والتصديق لان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء وانما اذا اقر باننا اذا
 تصورنا التصديق لم يتحد بغيره بل يتحد مع العلم في الجواب ايضا لا يصح من قسما انما لم يردوا فكلون يكون التصديق قسما من العلم وانما
 ذهب الى كون التصديق من لواحق العلم طائفة منهم لا يعابهم كما عرفت **قوله** ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بين
 التصديق والمصدق به بغير تسليم ان التصديق قسم من العلم وهذا ايضا انما يتوعد اذا اقر الاشكال بالتقدير الاول ولا يخفى
 ان هذا الجواب ايضا لا يصح من قسما بل هو تفصيل العلم التصوري في الاتحاد مع المعلوم انما صدر من لا يوافق **قوله** تحكم لا مبالغ
 لراذ الصورة انما حاصله من الشيء متحدة مع ذلك الشيء بناء على حصول الاشياء بانسبها في الذهن وانما على تقدير حصول
 الاشياء فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم اصلا تصور كان او تصديقا **قوله** وانت خبير بان ليس جوابا عن الايراد كما في حاشية
 المعصومين على كون التصديق من لواحق الاوراك والجواب الذي اورد عليه انما هو بعد كونه قسما من الادراك قال المص
 لان احالة الادراكية قد غلطت بوجودها في المرحل غلطها انطيا اتحادا قد غلطنا فيما سبق العلم ليس هو الصورة الذهنية سواء قيل في
 مع ذى الصورة كما هو على ذنب افانك ليس يحصل الاشياء بانسبها في الذهن او بغيرها اياه كما هو رأي القائلين بحصول
 الاشياء كمن حقق انشاء الله تعالى وحققنا ايضا ان العلم لا يشبه الغائبة بمعنى سبدر انكشافها ليس هو نفس ذات العالم كما انطية
 الشارح ويرى ان علما بالاشياء ليس العلم منفصلا عن لغوسنا والامتمتصت بالعلم فاذا من جهة من صفاتها فانه نهاية
 بنفسها فاشاء لا تنزع العلم بالمعنى المصدري ونشار لاكتشاف الاشياء عندنا وهي التي نعبر عنها بالعارضة بدائش ولا بد وان
 يكون لها اضافة الى المعلوم فهي صفة ذات اضافة يعبر عنها علما بالاشياء لا بغيرها بالاشياء والاشياء بالاشياء لا بغيرها بالاشياء

الان حلا فاما انهم العود والذهبي انهم القول باضافه الى المعلوم الصفت فيما اذ لم يكن المعلوم موجودا في الخارج فلهذا
 الى العود والذهبي انهم العود والذهبي انهم القول باضافه الى المعلوم الصفت فيما اذ لم يكن المعلوم موجودا في الخارج فلهذا
 اكثر اقسام العلم منهم العلامة انتم شي حيث ذهب الى ان العود في الذين امران الاول حاصل فيمن دون قيام به نفس
 المعلوم والثاني قائم به مغاير للمعلوم هو من مقولة بحيث ومنهم بعض الاذكياء من المتأخرين حيث قال ان العلم ماله اذ كونه
 تحقق فنه حصول الشيء في الذين ربي تصديق على الاشياء الحاصلة في الذين صدقوا عينا فان الشيء اذ حصل في الذين
 يحصل وصف وكيل عليه فيقال له صورة كلية وبه المحمول ليس نفس الموضوع والاكمل عليه حال كونه في الخارج فلهذا
 من قبل حمل الكليات على الانسان فالعالم من مقولة وكيف سوار كان محرو من هذه المقولة او من مقولة اخرى
 انتهى وكلامه اص مطا بن الكلام في الجنب لانه لا يعل قائل يحمل هذا الوصف الشيء باحالة على الصورة كما يدل عليه ظاهر قوله
 انما حصلت علمه باجماده مع الصورة في العود وكما يستتبعه كمال يتناول على الفرض عليه من ان الاحالة قد خالطت وجود الصورة
 فخطا راجعا الى انما فاعلمنا ان تحقق الحق بطل الباطل فقول قد حققنا اننا ان العلم صفة قائمة بالعلم متعلقة بالمعلوم فلما
 لم يكن ما ان يكون تلك الصفة انتم رعية او انتم رعية الاول باطل اذ لو كانت انتم رعية فليها انتم رعية وهما ما ذات العالم
 والعورة الموجودة فيه اوصفت اخرى والكل باطل لانه لا انتم رعية لا تحصل لها في نفس الامر قبل انتم رعية الا انتم رعية انتم رعية
 قد يكون ان يكون مبدء الكائنات لا انتم رعية انتم رعية الا انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية
 فاما ان جهنم العالم كان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلك لا يصح كما ينبغي وان كان هو الصورة فقد وضع البطالة وان كان
 صفة اخرى فذلك الصفة هي العلم والكلام فيها انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية انتم رعية
 من انتم رعية الاول وهو المطلوب واذا ثبت ان تلك الاحالة صفة انتم رعية للعالم فتقول يستحيل اتحادها مع الصورة في العود
 لانها لو وجدت باوجودها وان يكون كلاهما موجودين بالذات وهو صريح البطالة لان العود يختلف باختلاف المضامين
 اليه لان اتحاد الاثنين باطل كما بين في موضعه او يكون احدهما موجودا بالذات والآخر باوجودا بالعرض واذا الصورة
 موجودة بالوجود الباطلي بالذات تعين على ذلك التقدير انما لا يوجد بالعرض باوجودا فيكون كونهما منتمين من الصورة وقد
 بان بطالته في الشق الاول من التزويد الاول فهي غير متحدة مع الصورة في العود بل هي متعلقة لتعلق الباطل بما وقع
 عليه فالصورة معلومة بتلك الاحالة واما توهم من ان المعلوم نفس الشيء باوجود الصورة من حيث قيامها بالذات من علم
 فلهذا البطالة فيما سبق حيث يحمل على قول المصنف انما من حيث الحصول في بالذات من معلوم ومن حيث القيام بعلم فظهر من هذا
 ما زعمه المصنف ان الاحالة تتحقق الصورة فخطا راجعا الى اتحادها باوجودها لجنس الاذكياء من ان الاحالة محمولة على الصورة حملا

عرضيا باطل فانه انما يتصور كذا كانت الاحالة استرعية وليس الامر كذلك على ان الاحالة عند البعض وعند الممحموت على
 الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطات او بالاشتقاق والاول صحيح المطلان اذ المبادي لا تتصل مواطاتها الا على افرادها واما
 ثانيا تها وليست الصورة فردا للمحالة ولا ذاتيا لها على الثاني يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو العلم لا غير ومن جركونه
 الصورة واما له اذ انك قد جركه على الصورة ذات علم فيجوز كونها عالمة واما لم ينعى لشرح ان الصورة والاحالة حالتان في محل
 واحد وحمل على شيئين في ثالث يستوجب الحمل بينهما كالعناكس والتعجب المحالين في الانسان في غاية السقوط اما ولا فخلان
 محل المحالة على الصورة موطا تالا يعقل ويستحقاق يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فخلان حلول شيئين في ثالث لو كانت
 الحمل بينهما يصح حمل المحالة على سائر لخصت انفس كالشجاعة ويصح حمل التعجب على الضحك اليه على الاستنبط كون مثلا كل
 هو المحلول كما ذكره فاعلم من ان محل التعجب على الضحك كالحلول في ثالث ساقط اذ التعجب غير محمول على مفهوم الضحك
 بل على افراده ومثله الحمل اتحادا مع وجود العزم والاحمال مع التعجب في ثالث هو مفهوم الضحك واما ثانيا فخلان حلول
 الصورة والاحالة في محل واحد ليس كليا كما ستعرف عن قريب فلا يمكن ان يحيل حلولها في ثالث مثلا يحمل بينهما قيمته على
 المصروف على بعض الاذكياء ان الاحالة اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم باق على العلم او قائمة بالنفس فلا يكون عرضية للصورة
 محمولة عليها وقد عرفت انه لا يمكن في كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولها معها في ثالث واما يلين من ان المحالة
 والصورة مختلفان وموجودا في المحالة قائمة بالنفس لقيام الصيغة بها فان قيام احد المتعدين بشي يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم
 كون الصورة عالمة لئلا يمتنع على شيء قيمه سبده به للاتحاد ومعلوم ان شي اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات
 اذ ليس احداهما عين الآخر ولا ذاتا له فاما يمكن اتحادا بالعرض فيكون احداهما هو الاحالة مشترعا عن الآخر كما سبق فيكون الاحالة
 قائمة بالصورة قياما استراليا فيلزم كون الصورة عالمة قطعا اذ مثلا صدق اشتق على شيء قيمه سبده على الآخر انحصار ولو
 لم يميز في انفسهم القيم قياما بل اتحادا وقيل ان الاتحاد ليس منطوقا بل اشتق لهم ان لا يكون قيام المبادي بالاشترعية
 من حيثها منطوقا بل اشتق شتقا طاهيا بل يكون على هذا التقدير قيام الاحالة بالنفس بوساطة الصورة كقيام السرعة بالسهم
 بوساطة الحركة فيكون اشتق في المحالة اولاد بالذات هي الصورة كما ان اشتق السرعة اولاد بالذات هي الحركة والموجب ان
 فانه انما يترس من وجه تسليم كون الاحالة مشترعة عن الصورة قال ان الاحالة قائمة بالذات كونها متحدة مع الصورة وجودا
 واما من حيثين شي يستلزم قيام المتحد الآخر به فلو كان الاتحاد بالذات يكون مشترك عن الصورة لا معنى لكونها قائمة
 بالذات من حيثين انما يترس من وجه تسليم كون الاحالة مشترعة عن الصورة قال ان الاحالة مشترعة عن الصورة وجودا
 فانه انما يترس من وجه تسليم كون الاحالة مشترعة عن الصورة قال ان الاحالة مشترعة عن الصورة وجودا

عليك ان الاتحاد اما بالذات وليس بينهما اتحاد بالعرض فهو خطأ الصفة بالموصوف لانه صحيح لكل احد بما على الاخر موطنا
او متعلقا واذ لا سبيل الى القول بكل المحالة على الصورة موطنا كما بناه على ان المبادى لا تحمل موطنا الا على افرادها واذ اتينا
بالصورة ليست فردا منها واذ اتينا لها اثنين الشاى على تقدير القول بالاتحاد بما بالعرض فيلزم كون الصورة حالة فلا يرى
ما زاد انما قل كل المتعلقين بالذات والمحجب من ذلك ما قال بعض الآخريين اشرار من اننا اذا دخلنا في الموطن الا على
في المرحول كما في الجنس والفصل ولا يخفى انه على هذا لا يكون العلم معنى المحالة الا اذ اريدت نوعا محتملا بل فصلا النوع مركب منها ومن الصورة
والذات لا يكون مشترعا تحت مقولة واحدة فكيف لان الفصل بسيط لا يصدق عليه مقولة هي الجنس اليتو يتايف نوع محصل من الصورة
والمحالة واما حقيقة ان متباينين وتايف نوع محصل من حقيقتين متباينتين باطل بديهته فانه الصورة ليست معنى بها حتى يتصل الى الفصل
والقول بان المحالة محصل الصورة فصل فمض والاكثانت الصورة بسيطة وصدق عليها المقولة التي منها المحالة والزم فصل
حقيقة محصلة منها وهو خطأ باطل لا ينبغي للعاقل فصل الاشتغال به وهذا لعكس وديت بما حثت من ان العلم صفة ذات اضافة
الى المعلوم وانه متعلق بالصورة متعلقا وتوحيها فاما حقيقة ما بان العلم بالذات هي الصورة الذهنية واذ كان كذلك كمال
اتحاد مع الصورة في الوجود وانما عبا عنها فان الصفة لا يتفرع عما تحت عليه بل عما قامت به فلا سلب لما في العلم وما يتوحيه
بعض الاذكياء من اتحاد مع الصورة وكونها محمولة عليها فالحق ان المحالة موحدة بوجود مفار لوجود والصورة متعلقة بها متعلقة
كما ذهب اليه العلامة القوشجي الا ان قوله بمحصل الصورة في الذهن من دون حلولها فيه باطل كما عرفت فيما مر وانما حمل عليه
كلام المصنف لانه قد صار ملما عنه اذ الصورة على ما ذهبنا اليه لا تصير علما قط بل انما تصير معلومة الا ان يقال مرادو بالعلم
الصورة المعينة فليس مقصود من هذا الكلام الدلالة على اتحاد الصورة والمحالة بل بيان ان الصورة متعلق العلم فانه اذا قلنا
المحالة الصورة متعلق بالمحالة بها متعلقا وتوحيها الا ان قوله بالاتحاد بالعلم على ما ذهبنا اليه واما ما اذا قلنا ان المحالة هي صورة من
يكن حمل قول المصنف على مذنب شايع التجربة وانما الحمل عليه لا بار قوله على التجربة فانه طالع مشيخ التجربة مرارا فلا حصل اذ قوله
اتحاد بالذات من ذلك الحمل تاويل نظر الاتحادى بالمتعلق التوحي بصرف كلامه الى مذنب شايع التجربة تحريف صرف و
واما قوله على ما انفرد به فالافريقية اهل اذ القول بقيام الصورة بالذات من كفى فارتقا بين مذنب المصنف وشايع التجربة ووجها
تفرد المصنف على ان يصحح التفرع على تقدير حمل كلامه على اتحاد المحالة والصورة اتحادا عرضيا كما اعتداه قدس سره في اليتو يتايف الى
عكس اذ قد سبق اليه بعض الاذكياء والكلام في ذلك سبيلنا وقد حمل بعض المشايخ كلام المصنف على ان المحالة صفة النفسانية
عنده ومع ذلك جزم حملها على الصورة بناه على ما زعم من ان حلول الشيء في ذاته لا يتوجب الحمل فيها وحمل المخطئ الربط
الاتحادى في قول المصنف على الحمل وقد عرفت فاداه فيما سبق مستغفرا لاختلافه في الدرس التالي انكاره لمدى تعالى اذ عرفت

ذلك واوحيتم بان الحق ما ذهب اليه شراح التجرى في القول بالاحالة فليكن على وجه ما اردوه فانظروا في كلامه في القائل
 عن ذلك امره ان لا يوسك جعلي بشكوكه واذا ما علمنا علم الحق الذي لا يورد عليه في حاشي شراح التجرى بان لا يوافقكم بالذين
 امكن من غير العلم بالية فهو بعينه القول بالشيء والمثال وان كان متقدما فيها فلا يحصى عن الاشكال والوارد على القائلين
 بكون العلم صورة ثم قال فافضل القائل بالشيء لا يقول بحصول البية بنفسها في الذين الا على طريق المجاز ومن فنون حقيقة كما هو
 مقتضى البرهان فلا خلاف من اثبات وجود امر آخر بخلاف البية الامر للمعلم ووجوده في القاد انتهى وانت تعلم ان ذلك انهم من غير
 للمعلم بالية وليس شعبة الا ان شراح الشيء هو مثال لما كان له كالصورة المنطبقة في المرأة القياس الى ذى الصورة
 ليس فيه امكان ذلك بل هي صفة نفسانية كالشبهة وغيره الا انها ذات تعلقي بالمعلم وقد قلنا سابقا ان شراح قول البعض
 نعم تنجح حقيقة غير ان القائلين بالشيء والمثال لا يخلو لهم عن القول بالاحالة بل لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم في الاحالة وان
 اشباح الاشياء متعلقات بها ولو كان شراح عبارة عن مطلق امر بخلاف العلوم البية لكان المتكلمون الذين قالوا بالشيء والمثال
 فانهم يقولون بهذه الاحالة كما قلنا فيما سبق وليس الامر كذلك كما عرفت سابقا فليس في القول بالشيء والمثال وقد ذهب المحقق
 على ذلك ولذا ذهب الايراد بقوله لا يخلو الخ واجاب عنه بان لا بد من اثبات امر آخر بخلاف البية للمعلم واذا قد جاز ذلك الخ
 على وجه الاداء على حسب المرأة فقد شذبا القاد وخال الايراد وقد لا يخفى كما ذكرنا ان ما توهمه البعض من ان القاد لا يخلو الخ
 مقتضا على شراح التجرى من ان جميع بين المذهبين اى مذهب حصول الاشياء ومذهب حصول الانفس في غاية السقوط او
 القول بقيام امكانه ليس قولا بحصول الشرح على ما قلنا في مذهب الاشياء والخروج من الشيء ذى الصورة حتى كان ذلك الصورة انكسرت
 من الشيء المنطبقة في المرأة ما كان لا غير ما خرج من ذى الصورة بوضع ذلك ما اذا تصورنا مفهوم الحيوان فذلك المفهوم الماحل
 في الذين عند القائلين والمثال ليس عين الحقيقة الحيوانية التي تترتب عليها الاثار من الانقاص والحس والحركة بل هو
 مثال يحاك لها الصورة انكسرت من زيد المنطبقة في المرأة فاطلاق الحيوان على ذلك المفهوم مجرد عن اطلاق زيد على مثال
 والاحالة المعبر عنها بالشيء امر آخر وازداد ذلك المفهوم وحي متعلقة بذلك المفهوم اوله بالذات وبالحيقة الحيوانية بواسطة قائلها
 والعرض واما عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها فذلك المفهوم هي الحقيقة الحيوانية والاحالة لا يرب في بانها بخلاف انكسرت
 الحقيقة متعلقة بها التعلق الفعلي بما وقع عليه فالقول بوجود الاحالة ليس هو القول بالشيء والمثال بل القول بالاحالة يتأني
 على ثلثة اوجه الاول القول بتعلقها بمقتضى الاشياء بالاحالة بانفسها في الذين وهو مذهب العلامة القوشجي ولهم والاشياء
 القول بتعلقها بالاشياء بالاحالة في الذين وهو الذي زينا اليه وقد جازنا برأيه في مذهبنا في اننا في مذهبنا الثالث القول بتعلقها
 بالعدوات والوجودات الخارجية وهو مذهب المتكلمين فتوهم كون مذهب العلامة القوشجي مجابا بين المذهبين توهم بعيد

والعجب ان الصدق اعترض على المحقق الدواني بان القول بوجوه امر متناهي لتعليم اليه ليس قولاً بالشيء والاشكال
 فكيف لم يخطر له بالبال ذلك في القول بان مذهب المعتزلة القوي جمع بين المذنبين وحسن المنكرين وليس والضعف
 بكل ويزم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما ركب فاقم الحكماء في جواب ايراد الصدق من انه لا حاجة الى الجمع بين المذنبين
 اذ اول الدليل لا حاجة الى الاشكال الا ان يقال انه قد سوا جواب بمنزلة على سبيل الرب لم يسلّم فظن انهم قد فهموا
 قد اقتضا البرهان على ان اعلم هي الحالة وان الصورة ليست هناك ولا كانية في الانكشاف سقط ما يتهم انه قول بلا دليل و
 ساقط عن درجة التحقيق وان الصورة كانية في الانكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة وانما قال انما اذربنا الى حبلنا
 لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وبنانه وليحدث نفسه ان اراد ان يحلّم الحكمية فظن اخرى فاستقر ارجح على عرشه و
 زهقت الامام واشترقت شمس الحقيقة في وسطها بنهاياتها بحدود الظلام وقد اظفنا الكلام وارضينا الزم تحتها القمار
 واشباعا للحرمان وادلى التوفيق والافهام قال المم كالحالة الذوقية بالذوقيات غصارت صورة ذوقية تشييل لا تتاح للحكماء
 ومن المظهر مع الصورة والمضي كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات تحتها طوق بالذوقيات اي الاشياء التي هي
 بها الذوقية فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اي صورة مخلوطة بالذوقية التي هي حالتها ادراكية فاذكرك سائر الحالات
 الادراكية كالاعتقل والاذعان مثلاً وغيرهما بما يتناول الاشياء التي هي متعلقات تلك الحالات فتصير تلك الاشياء صوراً مضمونة
 اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية في غير ذلك فالصورة مطلقاً انما صارت عليها اي صورة علمية للمخاطبة المحالة الادراكية
 مطلقاً والامر في توحيد لفظ والصورة الذوقية ورجوع الضمير في قوله صارت الى المذوقات سهل فاما في اجتناب الاشياء من
 من ان الاولى حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير صارت راجع الى الحالة الذوقية فان الخلط والاتحاد
 من المحالين ليس ينبغي كما لا ينبغي فثم ان هذا التشييل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المم من اتحاد وجودها في الصورة فان
 صور المحسوسات سواء كانت حكمة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة في الحواس والحالة مطلقاً سواء كانت متعلقة
 بالجزئيات او بالكلية موجودة في انفس فكيف يتصور اتحادها في الوجود لا يصح ان يقول على ما حمل عليه بعض المشايخ كلامه من
 ان الصورة والحالة ليست متساويتين في محل واحد او صور المحسوسات حالة في الحواس والحالة حالة في انفس وقد اضطرب
 في الاشاع في وجهه فقال وجوب الظاهر ان صور الجزئيات انما تفصل في الحواس بل تفصل في انفس فان الجزئيات المعينة
 لا تفصل باحداً منها في ذاته بل بالحاصل منها في الذهن خواصها المختصة بها ولا يزال لها في البنية وكلام المم جهناً في
 على التحقيق لا على ما هو المقدر عندهم وعلى تقدير تسليم جهز ان يكون تلك الحالة البنية في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات
 هي الحواس والحق ان الادراك التصوري والتصديقي للنفوس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الذاقان بالذوقية

الشخصية فان الازعان النفس بالضرورة والتعريف الشخصية ليست موجودة فيها الاقتناع حصول خبرتها فيها اوكا خلاط الانقذات بالبرهان
 المادية وتحيته الذي ذكرنا انها جوفى صور الكليات ولم يصحح العلم بكل بالموطاط من الصورة واحالة وقورا انما صارت معلما سماء
 وانما صارت علميا من الصورة العلمية بمعنى الحاشية الا ان كانت فان لفظة العلم يدل على معان كثيرة وانما يريد الاشكال على من قال
 بكل بالموطاط بحيثى فان المجازى لا يكثر انتبهى كلامه ولا يفتنى اضطراب واختلاله وما احاط به اولا ليس يصحح عند القوم ولا عند
 المصنفان فان الظاهر من كلام المصنف في مواضع من كتبه انه يربى الى حصول الجزئيات العلمية باعلما بانها في الذهن على انما نسوق
 الكلام في العلم لا يصارى فانما تعلم بهته انما يتعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة التي هي من دون الطبعيات في الحاشية كما هو
 ذهب الشيخ المتقول والرايحين اذ الصورة المطلقة في الحقيقة كما هو راي الطبيعيين من المشايخين وعلى التقديرين فلا يسلخ العلم
 باحالة الحاشية مع الصورة اذ الحاشية قائمة بالنفس لا الحاشية ولا علم لها في ثالث وما احاط به ثانيا في خطها بالاعتناء بضرورة ان المدرك
 فيها واحد وقد عرفت ان هذا هو الغايل فيها حيث قال والحش لا وماذا يقول والحش لا ريب في انه عن اذ احاط به هو ما تحتها فيما
 سبق من ان الحاشية متعلقة بالصورة لتعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك يتعلق ليس عبارة عن الحالة الحاشية بوجود الصورة فخطا
 راياها بالاشكال ولا يكثر عن المصنف ان لم يصحح بكل فقد صرح بالاشكال لا شكل غير منه فعن كلامه وتقييد هذا الغايل لفظ
 الحش فقبله بالموطاط يدل على تجزئه وكل بالاستشفاق مع انه ايضا غير متصور بين الحاشية والصورة المحسوسة لا تشتمل الاتحاد في
 الوجود لا تشتمل على احد هاتين الاخرى وانما حلولها في محل واحد اطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حل الحاشية
 عليها بالاستشفاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم يتعلق بها وهي معلومة لانها ذات علم ولفظ العلم لا يطلق عليها انما
 يراد به العلم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو في صور الكليات لا على كل تحت اذ نسبة الجزئيات الى الحاشية المتعلقة بها ونسبة الكليات
 الى الحاشية المتعلقة بها نسبة واحدة وهي تعلق الحاشية بكل علمها تعلما وقوعا وليس صور الكليات مع الحاشية المتعلقة بها خصوصية
 وعلاقة خاصة الا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحاشية المتعلقة بها وكون الحاشية وصور الكليات حالتين في محل واحد
 ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشهاد وليس بينهما علاقة خاصة
 وكل كلامهما بالاصالة والحكم قد استبان ما توكلت ان القول بكون العلم في الصورة ليس متوجبا كون الحواس مدركة
 للجزئيات وعالمها بضرورة ان العلم على التعديدي في الصورة قائم بالحواس وقيام المبدئي في تسليم صدق المشتق
 عليه قوله ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتقدير في النوع وان كان تخالف في الواقع وجميعا على
 ذهب من يرى ان الحاشية صفة منفصلة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصحح على المشرع عبارة
 المصنف ووجب اليه لبعض الاذكياء من كونها انفرادية موجودة بوجود الصورة اذ الحاشية على نية التقدير امر انفرادي والا ممر

الاشتراعي لا حقيقة الا ما حصل في فعل لا فرد سوى كسبة على ما تعرضه المسافرين اصر عليه بعض الاوكيار فيكون هي تمام
 حقيقة افراد فيكون افراداً مستقلة بالبيع فلا يكون التصور والتصديق الذان هما فردان متباينين بالبيع فافهم قوله
 وعليه بما قول تفردت قال في الحاشية العلم قول تفردت مبني على امر ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية والثاني
 ان اشك بالاذعان فوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنبته واحدة في
 زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يجعان يكون ساداً وتفرد به الامر الثاني لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله الاش
 ايضا فيهم من ظاهر عبارات بعض المتأخرين انتهى ان تعلم ان دارا كل على ان العلم هي الحالة المتغيرة للعلوم وليس بذاتها
 تفرد به المص ومع ذلك فالامر الثالث لا يبيح في نفسه فضلاً عن الصريح وجها للتفرد لان التخييل تصور متعلق بالتعلق به التصديق
 مجتمع معه ضرورة ومجرباً كماله فلا يظهر تفرد المص لان العلامة القوشجي لا يهتقل بالحالة المنقمة الى التصور والتصديق المتباينين
 حقيقة وعدم اجتماع التصور والتصديق بالمعنى الذي ذكره الشارح بحسب التعلق بنبته واحدة في زمان واحد والوجه ان يقال في
 وجه التفرد ان القول بالحالة المنقمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعاً مع القول بكونها منطلقاً بالصورة خاطئ اتحاداً وياً
 تفرد به المص فان العلامة القوشجي لا يذهب الى اتحادها مع الصورة وجوداً وبعض الاوكيار لا يذهب الى انقائها الى التصور
 التصديق المتباينين نوعاً بل يقول انه من لوازم الادراك والميلون لا يقولون بوجود الصورة راسخاً فضلاً عن اتحادها معاً
 وجوداً واطن بعض يشترط في وجه التفرد من ان احكاماً القوشجي لا يقول بقبول الصورة بالذهن ولم يقول به وبعض الاوكيار
 قال بطل الحالة على الصورة ولم يفتل به ليس بشيء اذ الخلاف في قيام الصورة بالذهن وعدمه خلاف على حياله لا يتعلق له بطل
 بالحالة ولم يهتقل بطل كماله على الصورة بقوله اتحادها وجوداً وهو مستلزم كمال بيننا كما لا يخفى قوله بظاهره بالنظر
 الى اشك بالاذعان قال في الحاشية ولو كانت في عبارة الكتاب يظهر منها ان تصور ان الحالة الادراكية التصورية ساطعاً لا يبيح
 الحالة الادراكية الاذعانية التصورية لان الحاشيتين كلاهما علمان يترتب عليهما الاكتشاف فالمسبة التامة الجزئية قبل تعلق
 الاذعان بها مشكوك كانت واخيراً تكشف بالحالة التصورية واذا تعلق بها الاذعان تكشف به اليه الا ان الاذعان سببه
 الاكتشاف على وجه الاقرار واستلزام خلاف الحالة التصورية فيها لا يجتمعان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد وهذا حصول
 الاذعان بطل كماله التصورية كشكاً كان او دمجاً لا يتلخ اجتماع العلمين على امر واحد وهذا ما يظهر بتعمق النظر في عبارة انتهى
 ان التصور المتقابل للتصديق على اتحادها هو مقتضى التصديق كاشكاً الوجه والاكاد منها ما هو غير متضاد كالتخييل
 فالمسبة التامة الجزئية معين هي مدعوه معلومة بخبر من العلم الاول التصور الذي يقتضي ان التصديق فالتصور والتصديق
 بحسب التعلق بامر واحد فظاهره بتعمق النظر في عبارة المص ليس بشيء ثم لا يخفى ان التصور والتصديق من صفات

النفس او غيرهما من العالمين فيها عرصتان للعالم واما المعلومات فهي غير مضرورة لها بل هما متعلقان بها تعلقا وقوعيا
 واشتباها الواقع في كلام المصنف ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد غير المتعين بسبب التعلق
 كالنوم واليقظة اما راضين لذات واحدة ولما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخراته كالشك ليست مضرورة
 لتعلقها بها لا كعرض الاعراض لها ولا كعرض العرضيات لمعرضاتها والتصور حقيقة عارض للذهن وصادق على
 الحاصل فيه فالتصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصدره الذي هو عرضي روائي في قيام نفسه وبينهما تعلق
 المعرض بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى الكلام منها فالتباين ما ذكره من حال التصديق واخراته حتى لا يربط الا ان حال
 التصور ايضا كذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يكون مصدره على كماله في ذاته ولا مصدره
 عليه كان عارضا لايه فاما ان يكون عروضا لها بالذات وهو باطل اذ من شئ واحد شيئين بالذات يستلزم ان يكون
 له قيا مان وجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضا على اصل في الذهن بالذات والذهن بالعرض فلا يكون
 الذهن متعلقا فان المعرض بالعرض لا يستلزم الا ان يصدق بالعرض في الذهن وهو صريح البطلان او يكون
 غير متعلق بها بل المتعلق بها هي الحركة فيكون المتعلق بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون
 عارضا للذهن بالذات والحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بجمع الحاصل ولا قائما به
 حتى يكون ما يعرض بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثلث لا يستلزم التصديق بينهما
 وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصدره هو عنده العسرة كما صحت في الذهن ليس بمعنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا
 التصديق بل بوقوعه ما هو قائم بالذهن في الفرق بين القائم بشئ والقائم بالقائم بالشيء ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشيء قائم
 بذلك الشيء فلا يخفى ان من بصورة ما ليس قائما بالذات بل بالذات لا التصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالذات بقيام مصدره
 كما عرفت انه لا يظهر ان هذا التعلق على ما ذهب اليه في الكلام فان كان متبادرا على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق
 سياتي في انهما بالصور والذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عرض شيئا بينهما بل كانا على ما ذهب اليه فاما كمالهما مستندان مع
 الصور وجودا وهو صريح للعرض الا ان يقال انه ليس التصور حالة او اركية مستندة مع الصور وجودا والتصديق
 والشك وغيره من لواحق الادراك فهو متبادر فاسد على فاسد قوله والا فلا ادراك التصوري يباح الاذعان البتة
 على ما حققناه اشارة لك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشئ واحد كما في
 القضية المقبولة فانها معلومة بخبر من اعلم التحليل الذي هو تصور والتصديق وقد مر فلا يخفى قوله فانما
 تصور كذا التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال باننا اذا تصور كذا نفس التصديق لازم اتحادهما على اتحاد

بالمعلوم المعلوم بقرينة الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الالوائية غير المتحدية مع متعلقاتها فالتصور كالتصديق فالتصور سائمه على
 التصديق باكمل الاول لا عينه لا اكل الاشياء المتعارفة لان التصديق لم يتحقق به اما لتعلقه بالتصور لانه من المعاني المفردة
 انما يتحقق بالتصور دون التصديق فاما التصديق فهو غير محمول عليه باكمل الاول لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن
 الصورة انما اصله وليس كذلك بل انما الصورة بميل المعلومات على التصور متعلق به متعلقة بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور
 ولا يصير فيه اصلا قوله كما ان التصديق مفهوم مجرد فانه يصدق عليه تجري باكمل الاول لا الاشياء المتعارفة فان هذا المفهوم
 ليس بانع من فرض الاشتراك قوله كعلم الاله فظن ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة فاما حضورها بنفسها لا بالاجزاء
 اخرى وذلك لزم تسلسل الحالات اذا الكلام في ذواتها كالكلام في تلك وقد تنكب بالاشياء على لفظ الحالة في بحث علم الموجب
 سبحانه زعمان الحالة لما كانت منكشفة كان منطوقها كفاض وجود القوة العاقلة فكما كان وجودها كان منكشفة فاعندنا
 من دون حاجة الى الحالة وقد تنكبنا عليه هناك بعد التفرغ الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بالاجزاء اخرى وعلى ذواتها تشبيه
 الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كان علم الصورة ليس متعلقا بغيره كعلم الحالى ليس
 بتوسط الصورة وان كان ذلك لعلنا متفكرين من حيث ان علم الصورة متعلق بحاله وعلم الحالى ليس كذلك بل هو بنفسها
 والتحقق ان علم الحالى ايضا بغيره اخرى لتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بوجه النفس والتفانيات هو باختيارها فاذا كانت
 النفس متعلقة بتوسط الحالى وعلمها يحدث حالة بها اكتشف الحالة الاولى حركة اذا توجهت الى علم الحالى الثانية حدثت حالة ثالثة
 وكذا فاذا انقضت عن التوجه والتفانيات وقعت حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحالى بغيره اخرى انما
 اذا علمنا ان الحالة القائمة بتلك تلك الحالة معلومة لنا وكنا عالمين بها بوضع انشراح عليها بمعنى المصدري عناد انشراح تعلقه
 عن الحالة فلا بد من فساد انشراح ذلك المصدري ولا يصح ان يكون فساد انشراحه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة
 معلومة بهذا العلم والمعلوم مضامين العلم فيستحيل ان يكون فساد انشراح العلم بغيره لا سيما ان يكون شيئا فذلك لا ينشراح فسادا
 ومصادقا لهما بنفسه وقد تفصيل ذلك في بحث العلم التصوري بالالزامية فالتعلق بالحالة عينه باصل علم الصورة فكان علم
 الصورة ليس بتوسط صورة بل متعلق بحاله بها فكذلك علم الحالى قوله ومن حيث ان تلك قد علمت بغيره ان معلوم العلم التصوري
 معلوم يستوعق المصنوع ليس بطريقه فسادا وعليه انه كان معلوم المصنوع معلوم بالذات كذلك معلوم المصنوع فسادا
 لعدم كون المصنوع معلوما حقيقيا قال المور وعمل منشاء الظن قويم ان معلوم المصنوع هو المسمى بالاجزاء فانه المعلوم بالاجزاء
 لانه قد تفتى في العلم باق وبما قد فسد فان معلوم المصنوع هو المسمى من حيث هو بالاشياء المتعارفة من جهة الاشياء كالكلام في ذلك بعض
 ان معلوم المصنوع منكشف بذاته لا بتوسط صورة فبذلك معلوم المصنوع فان منكشف فيه اولاد بالذات هي الصورة بالاجزاء

في الحصول انما يتكشف بواسطة الصورة فهو معلوم بالاتباع وهذا هو المراد كون المحسوس علميا حقيقيا وعدم كون الحصول كذلك
 وتفصيله ان منشأ الكشف الاشارة حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولاً بالذات بالصورة العلمية وثانياً بالعرض بـ
 الصورة فانكشف بالذات هي الصورة بالاتباع وذو الصورة قاله الادراكية بالقياس الى الصورة علم محسوس وبالقياس
 الى ذي الصورة علم حصولي فعلم المحسوس هي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصول وهو ذو الصورة معلوم بالعرض
 قوله واما معلوم الصورة فعلم بالاتباع اي ذو الصورة معلوم بالاتباع اي بالقياس الى الحالة المتعلقة اولاً بالذات بالصورة وثانياً
 بالعرض بـ ذي الصورة قوله بخلاف معلوم الحصول بمعنى الصورة فانه معلوم بالاتباع واما معلوم الحالة وهي الصورة فهو
 معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولاً بالذات كما عرفت قوله واكن عندي هذا اختاره الشك وخلاصته ان العلم هو نفس وجود
 العالم اي الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضوراً عالياً شرطاً للكشف لانه علم بخارج على نفاذ ويب الى ان
 العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لا يعتمد ان وجود كشيء عين الواجب تعالى وانت تعلم ان العلم لو كان عبارة عن وجود العالم
 فاما ان يكون علمه عن الوجود المصدري او عن منشأ انتمزاده الاول باطل لان العلم سوار يد به المعنى المصدري المعبر عنه
 بنسبة اواريه المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدري اما الاول فلان المعنى المصدري لا يصدق على معنى مصدري آخر
 فاما كمين احد بما ذاتها لاخره لاختلافه في ان مفهوم العلم المصدري مبين لمفهوم الوجود المصدري فلا تصادق بينهما فضلاً عن الغنية
 والاشارة فلان العلم الحقيقي ليس باقترابي والوجود المصدري اقترابي والثاني الباطل لانا قد حققنا فيما سبق ان منشأ انتمزاد
 الوجود المصدري في كل شيء عينه فلو كان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنى كان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم
 ينقسم الى التصور والتقدير وذات العالم لا تكمل الانقسام اليها ولان المعلوم الواحد يكون متصوراً ومصداقاً زمان واحد
 فلو كان ذاته علماً كان ذاته تصوراً وتقديراً فيلزم الاتحاد الشخصي بين التصور والتقدير فان قيل ان التصور والتقدير
 ليسا نفس العالم بل صفتين من صفاته فذاك قول بان العلم ليس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصديق
 ليس متما للعلم بل هو من لواحقه باطل كما سبق ولان العلم تصديق بالبهية ونظرية والعالم لا يصلح للاتصاف بهما والقول
 بان المتصف بهما هو المعلوم دون العلم باطل كما سبق فيتم نقول العلم الحقيقي عبارة عن مصداق العلم بالمعنى المصدري و
 لا يخاف في ان العلم بالمعنى المصدري معنى اضافي ومصداق المعنى الاضافي يجب ان يكون ذات اضافية فلا يكون مصداقاً
 فنسخت العالم واليمن من الضروريات ان نسبة العلم بالمعنى المصدري الى مصداق نسبة الانسانية الى حقيقة الانسان
 ونسبة الحيوانية الى حقيقة الحيوان فاشتركا العلم بالمعنى المصدري بين النفوس الناطقة والنفوس الغليظة والعقول الخافتة
 دليل على ان علومها مشتركة في حقيقة واحدة تلك العلوم افرادها فلو كان مصداق العلم نفس ذات العالم كانت النفوس الثلاثة

والنفوس الفلكية والعقول المفردة مشتركة في حقيقة واحدة يكون هي افراد باء هو غير متقيد على اصولهم فان قلت لو ادم اشتراك
 اودم المصدري اشتراك مصداق ادم ان كان علم الواجب بمانه شاركا لعلوم الممكنات في الحقيقة مع انه عين ذات المقدسة
 قلت قد قلنا فيما سبق ان العلم المعنى المصدري غير متفرع عنه سبحانه بل هو من اشتراكهم عليه بمانه وبين علوم الممكنات
 اشتراك مصداق قال لهم فكلوا شاة الى بعض ما نحن على ذبيبة من اتحاد الصورة والحالات وجودا وقال بعض الشراح بذا
 الى انه يستدل على ان بين القصور والتصديق تعاريا بان لكل منهما لازم فمقتضى جوفان القصور لازم هو عموم المعلق والتصديق
 لازم آخر هو خصوص المعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وبذلك الدليل لو تم لدل على تعاريا القصور بمعنى
 الصورة للتصديق بمعنى اتحاد الالوهية ايضا لان عموم المعلق من لوازم القصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانما قلنا ان شبهة
 نشأت من اختلاف معنى المعلق فان المعلق والتصديق بالمصدق المعلق وتوحي معنى خصوص معلقة لا لا يتعلق تعلقا وتعلقا
 الى بالنسبة الى اتحاد المجرى والمعلق هو عموم المعلق بمعنى ان يكون المعلق الوقوعي غير مختص بالنسبة الى التام المجرى وبذلك
 لوازم القصور فاختلاف بين اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قطعاً وبذلك لا يلزم ليس بعارض للصورة بل بنية
 فانها ليست معنى حدسيا حتى يكون ان يتحقق بشئ تعلقا وتوحيما فمقتضى ان يكون عموم المعلق من لوازمها هو عموم المعلق الذي
 هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شئ في الذهن وبذلك المعنى ليس بمقابل لخصوص المعلق الذي هو من
 لوازم التصديق حتى يستدل بكونه معنى من لوازم الصورة على كونه بالبنية للتصديق بالبنية وبذلك الظاهر بان تامل قوله
 ثم علم ان المشهور ان العلم انهم يختلفوا الى ان الحصول القديم بل ينقسم الى القصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الى
 الاصل واخرجون الى الثاني ثم اختلفوا الى ان الحصول القديم بل ينقسم بالبنية او بالنظرية او لا يتصف بشئ منها فذهب
 الجمهور الى الثاني وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلاثة مذاهب الاول ذهب من يظن ان الحصول القديم لا يكون تصور
 ولا تصديقا ولا بدنيا ولا نظريا وان في ذهاب من قال انه يكون التصور والتصديقا مع ذلك يكون متصفا بالبنية والثالث
 ذهب من ذهب الى انه يكون التصور والتصديقا لكن لا يكون بدنيا ولا نظريا ولا يعلم التصوري فقد اختلفوا على انه لا يكون
 تصورا والتصديقا على انه لا يتصف بالنظرية البنية واختلفوا في التصاف بالبنية فجزء الشارح ومنه الجمهور قالوا الكلام في
 انقسام الحصول القديم الى القصور والتصديق فقد سلفنا وحقنا بربك انه تصور والتصديق والاطلار ارجى من فتن طوائف
 الكلام في التصاف بالبنية فلم يظهر له بعدا متناهة ذكره بالمر ليس بتام كما استفت عليه في انصاره تعالى هو اعلم الواجب بجا
 فان الظاهر من كلامنا ان التصاف بالبنية لا عند علم حصولي قال فاقم الحكماء قدس سره انه ان ارد به عدم
 كونه تصورا وتصديقا انما على غير ليس مصداقا للتصديق كما يلوح من الاسفار فوجب باطل بل كشر صريح لان عليه اتحاد طابق لما عليه

المعلوم في نفسه الا لازم الجهل بوجوهه عالم بانه مطابق وهو التصديق والصدقانه اجزائه عليم واعلم لغة هو التصديق لمطابق
 الجازم الثابت في المحديث الصحيح ان الله قد صدقك يا زيد وان اراد محمدا واصطلاح على ان علمه لا يسمى نقورا ولقد نفا قلنا
 مشقة فيه لكن لا يلزم منه ان لا يكون علمه نقورا ولقد نفا حقيقة نعم القصور والتصديق فينا صفات زائدة ثان انما في الباري
 سبحانه نفس ذاتة لتصديق القصور ولقد نفا مشقات فانها بذاتها سبدا لا لكلمات وهذا هو الحق وبالله التبع اعني قوله بنار على
 ان النظرية هذا دليل مشهور على ان المحصولي القديم والحضوري لا يتصفان بالبدئية والنظرية تقريره ان البدئية والنظرية
 متقابلان استتة والتقابل محصور في اقسام الاربعة المشهورة وليس جميعا تقابل الايجاب والسلب اذ الاعيان الخارجية كونه
 الواجب سبحانه ليست بدئية ولا نظرية ومن المستحيل ارتفاع متقابلين بالايجاب والسلب عن شيء ولا تقابل المتضادين الا مكان
 تعقل احدهما دون الآخر فيها اما متضادا وان المكان كل منهما وجودا او ملكة وعدم المكان احدهما هي النظرية وجودا والآخرة هي
 البدئية عدميا والقديم والحضوري لا يمكن ان يتصافيا بالنظرية لانها تستلزم الحدوث والارتسام ضرورة والاولى شيئا في القدم
 والثاني انحصور واذا لم يمكن التصافيا بالنظرية لم يمكن التصافيا بالبدئية اما على تقدير كون البدئية عدميا فلان المتصفين
 بالعدم يجب صلوه للانعقاد بالملكة فانه عدم صفة عما شانه تلك الصفة واذا لم يصليح الانعقاد بالملكة عني النظرية
 لم يمكن التصافيا بالعدم عني البدئية واما على تقدير كونها عدميا فلان الانعقاد بالعدم من شرط ما كان الانعقاد
 بالعدم الاخر اذ من شرط العندية امكان توارده الضدين ولتقابلهما على موضوع واحد فلو التصافيا بالبدئية هاز التصافيا بالنظرية
 واذا لا يجوز التصافيا بالنظرية فلا يتصفان بالبدئية الغير فها ليسا ببدئيين ولا نظريين فالبدئية والنظرية من خواص العلم المحصور
 الاحداث هذا تقرير الدليل وادور عليه بوجه الاول ان تحقق المتناقضات بين البدئية والنظرية سلم واما تعالجهما بالمعنى الاصطليح
 المحصور في الاربعة فممنوع فان حصر المتناقضات بين التقابلات الاربعة المشهورة غير مسلم بل غير صحيح فان الاستقامة والاستدارة
 متنافيان وليس بينهما شيء من التقابلات الاربعة اما الايجاب والسلب عدم والملكة فكلو منهما وجوديين اما المتضادين فكلو
 تعقل كل منهما بدون الآخر واما التقصاد فلا تناف في تواردهما على موضوع واحد فتعالجهما المستقيم والمستدير لوعا عدمهم والحق ان حصر
 المتنافيين في المتقابلين بالمعنى المحصور في الاربعة في غاية الاشكال الثاني انه يجوز ان يكون بينهما تقابل المملكة والعدم ويكون
 البدئية ملكة والنظرية عدم فاللازم صليح محل النظرية للانعقاد بالبدئية لا عكسه حتى لا يكون القديم والحضوري متصفين بالبدئية كقول
 ان القول يكون النظرية عدم المتصف الثالث ان ما يجب في التقابل بالمملكة والعدم من صليح موضوع عدم الانعقاد بالملكة
 اعني ان يكون الموضوع صالحا لثبته ونوعه وبجسه القريب والبعيد فيجوز ان يكون مطلق العلم بما للقديم والحضوري فيكون صليح
 الانعقاد بالنظرية بحسب جهتها الذي هو مطلق العلم بغيره القدر من المصالح كان في انصافها بالبدئية ولقد اجاب عنه فاقم الحكماء

قدس سره بان صليح جنس الموضوع او فروع مطلقا لا يكتفي في تقابل الملكة والعدم كيت ولو كفى لصح التصاق الجبر بالمكنون
 الارادي نظرا الى صليح جنسه ومما يحسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صليح محل العدمي للاتصاف بالملكة سواء
 كانت في الصليح المحل شخصه بالذات او لونه بالذات ولربما العرض او لجنسه بالذات ولربما العرض شيء من المحصورى والقديم
 لا يصلح للاتصاف بالنظرية اصلا لا شخصها بالذات ولا بغيرها ومنه ما ذكره لك لان التوقف على النظر ليس من الاعراض الاولى
 للعلم المطلق وانما يتبع العلم المطلق بل لا بل الصاق العلم المحصولي للحادث به وبذلك الكلام في غاية التحقيق وان كان في ذلك
 ان التنازع في التصاق القديم والمحصورى بالبداهة يرجع الى مناقشة لفظية ليس تحتها كثير طرأ على فائدة ان يعتبر في مفهوم
 البدهية صليح موضوعها للاتصاف بالنظرية فيها ليسا بزمين والافلا ريب في بايتها **قوله** في نظر حاصل ان المراد
 بالمكان قرار الضدين وتعاينهما على موضوع واحد الذي هو شرط التعاد وان لا ياتي كل من الضدين ان يتعقب الآخر
 ويتعقب الآخر وان است خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير تصاق القديم والمحصورى بالبداهة
 اذا البدهية لا تأتي عن ان يتعقب النظرية الا على موضوعها وان الى موضوعها عن ذلك بخصوصية فانه قال في الحاشية
 اقول معنى تعاقبها على موضوع بعينه بالنظر الى طابعها مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يجيب شيء منها
 بالنظر الى طبيعته لطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقبل من كل منهما الى الآخر وان كان لا زال بالنظر الى خصوص طبعه
 ولذا قالوا لا احد للوجود والاربع في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدث الموصوف بها وطبيعة البدهية تقتضي
 اختصار تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يشتمل الا برأى من بينهما ينبغي بانفصال
 مقتضى طابعها الاتري ان العلم بالكنه يبين مقتضى ان يكون علمها بكنه الشيء بالقياس الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل
 التضاد فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم اذ من شأن العلم المحصولي الحوادث للاتصاف بالكنهية على خلاف التوافق
 لان اختبارية بقاء الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين انتهى وانما حصل ان الوجود الخاص للعلم والمعلوم ان كان
 من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن التوافق النظرية
 والبداهة على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو المعلوم او هو العلم المحصولي كان او حضورا قديما كان او حاضرا
 فليس بينهما تقابل التضاد واما سوار قيل بختصاصها بالمحصل للحادث او لم يقل ببل ليس بينهما الاتقابل بالملكة والعدم ولا
 ينبغي ان يكون موضوع العدم بشخصه صالحا للاتصاف بالملكة بل كفى صليح نوع العلم المحصولي الحوادث للاتصاف بالنظرية
 التي هي ملكة في الاتصاف بالبداهة التي هي عدم كما مر في الدرس السابق وقد ندفع بهذا التحقيق النظر المذكور في الشيء
 ولا يضر في التحقيق الاستدلال المذكور على اختصاص البدهية والنظرية بالمحصل للحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بينها وبين كون التقابل بينهما قابل للملكة والعدم لا يصلح محل المدعى بل يؤكد اختصاصها بالمصلى الحادث ثم يطل -
 بالمشعر الاستدلال من جهة احتمال كونها مستقدين على تقدير اختصاصها بالمصلى الحادث وعدم صحة على تقدير تجزئة الصفات
 المحضورية والقديم بها فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصلح ان يكون بينهما تقابل الصفات على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا
 ان ما احاط به فاقم الحكماء قدس سره عن النظر المذكور في اشرح من ان القدم والحادث من لوازم الهوية الشخصية فان الشخصية
 بالعدم او عدمها من لوازم النسخاخاص من الوجه وخصوص الوجه والعيان متساويان فلو فرض اختصاص القدم والحادث
 انتهى التعيين والهوية الشخصية اذ كان الحادث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فاما كون منافيا للقدم فهو يستحيل على
 الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيا بالقديم بهوية عن عروضاها اياه ومن شرط الصفات صحة مسابقة الآخر
 على موضوع احداهما بالنظر في الموضوع باهر موضوع انتهى لا يصلح ان يكون تخصيصا لاحتمال الصفات بين البدئية والنظرية
 على تقدير اختصاصها بالمصلى الحادث والباطل لانه لا يمكن التقابل على تقدير تجزئة الصفات المحضورية والقديم بها كما هو
 ظاهر كلامه استدلالا لما عرفت من بطلان ذلك لاحتمال على التقديرين بل كمال ما ذكره قدس سره الى ما حققه الشارح
 ونفسا محصلا كالانقياض فيهم ما حققه الشارح والحق ان الواقع كونه لا يصلح على اذ سبب ليس ان البدئية والنظرية متنافيتان
 نفس المعلوم وانها لا يتفقان باختلاف الاشخاص والادوات وان النظرية لا ترتق حصولا على النظر والبدئية بالان
 يتوقف حصول المطلق عليه كما ساقى منه اذ على نه المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البدئية والنظرية تقابل الصفات كما
 ذكره ذلك كما لا يمكن ان يكون بينهما تقابل بالعدم والملكه اذ من شرط الصفات امكان توار كل من الضدين على موضوع
 الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكه صليح محل لعدم الصفات بالملكه ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف
 غرضه على انظره يتوقف غرضه على حصوله على النظر والبدئية والنظرية على موضوع واحد لا يصلح توار كل منهما على موضوع
 الآخر والصفات محل البدئية التي هي عدم الملكة التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا ونبها للمعلومات
 المتخاضة حتى يمكن صلوح الصفات بالنظرية في تحقق تقابل الملكة والعدم بينهما وبين البدئية اذ المعلومات حقائق مختلفة
 متخالفة فمشاركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او منها فعلى ما ذهب الشارح لا يصلح الاستدلال باسما
 اذ بناء على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البدئية والنظرية وانحصار الاربعة بالصفات
 بينهما وعلى المذهب لا سبيل الى تحقق احد من القابلات الثلاثة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى الصفات
 اعظم المصلى الحادث بالنظرية والبدئية انه يتعلق بشئ يتوقف حصوله على النظرية او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق
 عليه النظر في اذ كما لا يمكن الصفات المحصول الحادث بها بهذا المعنى يمكن الصفات القديم والمحضورية بها بهذا المعنى او يتعلق

بآية تحت حصوله على الظواهر بالآية تحت حصوله المطلق عليه الملم لم يرد من كون العلم متعلقا بالنظرية ترتب ذلك العلم على النظرية
 مانع لانقسام المحسوس والقديم بالنظرية بمعنى تقلبها بآية تحت عنوان اتحاد حصوله على النظرية فانه **قوله** قال في الحاشية العلم انهم
 مختلفون ان البديهة والنظرية هما صفتان للعلم بالذات وصفتان للعلوم بالذات او كليهما بالذات قد سبب المتقنون اسـ
 الاول تجميع المعهود والحق فالصفتان بهما الاول بالذات هو العلم والما المعهود فاما تصيغ بهما بالعرض اى بواسطة العلم واسطة
 في العرض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاستشهاد واكتسابه لا هو العلم بالمعلومات ولو في الذهن الا بالعرض من حيث ان العلم
 لا يتعلق الا بما هو عند المدرك ولا يمكن ان يكون العلم الواحد متصفا بالبديهة والنظرية بل العلم البديهي هو العلم النظري مختلفان
 بالشيء فالعلم المتوقف على النظرية العلم الذي لا يتوقف عليه فهم ذات العلم قد تكون بديهة وقد تكون نظرية بمعنى انها قد
 تتعلق بها علم بالآية تحت على النظر فتكون بديهة بالعرض وقد يتعلق بها علم متوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض وذو سبب
 الا فزود الى الثاني ففهم من ذهب الى انها صفتان للعلوم مختلفتان باختلاف الاشياء والافات فالعلوم الواحدة قد يحصل
 للشخص بالنظر فيكون نظرا وقد يحصل لذلك الشخص في وقت آخر والشخص آخر لا نظر فيكون بديهة او منهم من قوهم انها صفتان
 للعلوم لا يختلفان باختلاف الاشياء والافات فلا يمكن ان يكون معلوم واحد نظريا وبديهييا ولو في وقتين ولو بالمشية
 الى شخصين وهو ما اختاره الشارع جريا منه على سبيله في التقييد وذهب بعض الشرح الى الثالث وتحقيق المقام وتفصيله ان اذا
 علم شيئا فذاك امر الاول الحالة الانعكاسية التي هي سبب الاكتشاف حقيقة كاعتقاده الثاني في صورة ذلك الشيء الموجودة في
 الذهن القائم به سواء كانت مغايرة له كسبيلها بديهة او متحدة معه كسبيلها على اختلاف المذهبين وتلك الصورة الصلة بالان
 الاول اعتبارا من حيث انها بديهة شخصية قائمة بالذهن والثاني اعتبارا من حيث نفس هيئتها بما هي هيئات ذلك
 الشيء ذوا الصورة وذو البديهة اعتبارا من الاول باعتبارها من حيث انه شخص خارج الثاني اعتبارا من حيث البديهة المرحلة من حيث هي
 اى وذو الاعتبارين الاعتبار الثاني من الامور التي على نذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فان البديهة من
 حيث هي هي مخصوصة بخدمهم فار ما وجدنا انهم يذهبوا فاعلم ان الامر الخارجي بما هو كذلك ليس بديهييا ولا نظريا لانه ليس متصفا
 على النظر ولا ماصلا للمدرك بل بالنظر فليست البديهة والنظرية من اوصافه اما بديهة من حيث هي هي فعلية فذهب القائلين بحصول
 الاشياء لا حصول لها للمدرك وانما وجودها بعين وجود الامر الخارجي فوجودها لا يصلح للمتوقف والترتب على النظرية يكون هي
 بديهة او نظرية وعلى نذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يكون هي موجودة في الذهن بعين وجود الصورة
 البديهة فالكائنات الصورة البديهة نحو وجود الذي في صالحة للتوقف والترتب على النظر كانت هي الية كذلك والافلاذلا
 يتصور ان يكون الصورة البديهة غير صالحة للترتب على النظر ويكون وجود البديهة من حيث هي هي للمدرك الذي في نفس

وجود الصورة في الذهن صامحا للترتب على المنظر كيف وانفق المطلق الى علته واستغناء الخاص عنها في خود احد من الوجود وغير
 مقبول فليخبر في ان الامرات في معنى الصورة الذهنية بل يصلح ان يترتب على النظر حتى تكون نظرية اوجدية هي ام لا نقول
 انها لا تصلح ان تكون مترتبة متوقفة على انظر اولاً وبالذات كيف وكثيرا ما يتفق انه يحصل في اذنا صورة الموضوع والمحل
 وابسته ولا يحصل لنا الا اذعان بثبوت المحمول للموضوع كما في حالة الشك ثم اذا علمنا النظر لان البرهان فيحصل لنا الاذعان
 بالسنية من دون ان نريد على الصور الذهنية الموجودة في حالة الشك صورة ذهنية اخرى حتى يكون هي المترتبة على النظر
 فانما يترتب على النظر نفس الاذعان ويوهم من امالة الادراكية التي هي العلم حقيقة ولا يمكن ان يقال بان الصورة الموجودة
 حالة الاذعان غير الصورة الموجودة حالة الشك والمترتب على النظر هي الصورة الموجودة حالة الاذعان وذلك لان الصور
 الموجودة حالة الشك باقية حالة الاذعان الا لما استمرالاتها اليها اذ لا يسيل الى بقاها لا تقتات مع تهمل الصور هذا
 ولما لم يكن المترتب على النظر هي الصورة الذهنية لم يكن هي الصورة من حيث هي مترتبة على النظر فلا يكون النظرية ولا يتجلى
 صفتين للصورة الذهنية باي شخص ذهني ولا لما يتبين من حيث هي هي فحين ان يكون الترتيب على النظر وعدمه المقابل له
 من الاعراض الاولية للعلم معنى امالة الادراكية واما المعلوم معنى الصورة الذهنية فانما يتصف بها بالعرض فمعنى
 كون المعلوم بدنيا او نظريا يكون علمه بدنيا او نظريا نعم من المعلومات ما علمه بالنظر اكثر كالاوليات ومنها ما علمه
 النظر كالبعض احد سميات لكن لا يلزم من ذلك كون البدئية والنظرية صفتين للمعلوم اولاً وبالذات اذ يصلح
 للترتب على النظر اولاً وبالذات هو العلم كما عرفت ولا يربك الوهم بان المترتب على النظر هو المقصود منه ليس
 المقصود منه تحصيل حقيقة العلم فالترتب على النظر ليس تحصيل حقيقة العلم فالنظرية وما يقابلها ليس اعراض العلم اولاً
 بالذات وذلك لانسان اريد بهدم كون المقصود من النظر تحصيل حقيقة العلم انه ليس المقصود منه تحصيل حقيقة العلم
 بوجوده اطلاقا الذي ينسلم لكن لا كلام في ذلك اذ لمعنى ان المقصود من النظر المترتب عليه نفس العلم القائم بالمدرک
 الموجود فيه بالوجود الاصل لا صورة الموجودة فيه بالوجود اطلاقا وان اريد به انه ليس المقصود منه العلم القائم بالمدرک الموجود فيه
 بالوجود الاصل فيمحل المقصود من النظر هو العلم بالاشياء لا نفس تلك الاشياء وانما يقال من ان المقصود من النظر هو حصول
 كنه المعلوم وبما يفرد من افراد العلم كان فالترتب على النظر هو المعلوم في غاية السقود فان المقصود من التقدير هو العلم بكنه
 المعلوم واكتشاف المدرک لا وجوده وحصوله بالاكتشاف فاذا حصل المقصود اعني العلم بكنه المعلوم والمدرک حصل متجسسا
 بنفس قيلم بالمدرک فقد تحقق ان البدئية والنظرية صفتان للعلم حقيقة وان الحق هو المذهب الاول وظاهر لطلالان
 المذاهب الباقية البنية على ان المعلوم يترتب اولاً وبالذات على النظر ويستقن على وجوده

اخرا لطالبها انتشاره تعالى حيث يأتي الكلام على تعريف النظرى واما المذهب الرابع فانه يحكي بعض الاشراج قالوا ان
 وجود الطابع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا ووجودها قد يكون بالعدم بطبيعا كما قالوا في وجود طبيعة الصورة
 الجسمية فانه علم بوجود الوجودى وهو علم الوجود الشخصى للصورة وعلم العلم علم الوجود فطبيعة الجسمية علم الوجود الشخصى قد يكون
 مستقبا حصنا كما في وجود الانسان ووجود نفسه فيكون الاول سبق من الثانى ووقوف الاول وترتب على علمه سبق من
 تروقت الثانى وترتب عليها فالمكتسب بالنظرى الطابع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسية ولا مكتسبة والكاسب علم
 الوجود الذى المكتسب فالطابع الكلية التى هى المعلومات اذا نسبت الى علمها تكون سبق بالتوقف والترتب على علمها
 اى الكاسب على الاشخاص الجزئية الدينية العامة بالدين بالنظر الى التوقف والترتب على علمها ولا يكون الاول
 واسطة في العروص الثانى فان الوصف لا يتقدم فيها وهى تقدم وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة في العلم
 فالبدئية والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفس الواسطة في العروص والمعلوم فقط بمعنى نفس الواسطة مطلقا
 فان التوقف رضى على النظر بالنظر الى ذاته للعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعة التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات تتوقف على
 فى المشهور انتهى كلامه لخصا وانه تعلم ما فيه من الاختلال اما اول فلان هذا الكلام مبنى على ان العلم هو الصورة الذاتية التى
 بالدين والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هى هى وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلما قد مدنا انفسا التوقف
 على النظر على العلم مبنى على الحالة الاستيعلاية لا العلمية فالبدئية الشخصية ولا طبيعتها المرسله والحجب ان هذا الشارح قائل بان
 العلم هو الحالة التعاريف للصورة وان الاذعان فى سنها حقيقة فمريم ان المرتب على النظر ليس هو الاذعان بل هو صورة
 الذاتية وطبيعتها المرسله وقد بينا انك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا العامل ناف وجود الطابع فى الخارج فلا يتصور
 على راء القول بسبق وجود الطابع على وجود الاشخاص خارجا ووجودها واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسله من غير العلم
 وجودا لا لى يستمر تباين الاشخاص ويغير مرجون بخصوصية شخص اصلا الثانى وجودا معين وجودا الفروا على
 وجود الطبيعة بالعلمى الاول سابق على وجود الفرد فى الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود
 طبيعة الجسمية علم الوجود الوجودى وهو العلم الشخصى للصورة الجسمية كما كان وجود الطبيعة الانسانى سابق على وجود
 زيد لان وجود زيد لا يسبق وجودا به وجودا به يسبق وجود الطبيعة الانسانى وجودا به الطبيعة بالعلمى الثانى معين
 وجود الفرد فى الواقع بلا اعتبار اصلا فلا سبق على وجود الفرد اصلا فى الواقع اذ سبق بالتفريق بين العلم والاصول وهو انما
 العقل لغيره من التحليل على ذلك الموجد الى اية مرتبة وجود شخصية لكن الانعبار بينهما فى الواقع بل فى الحالة العقلية
 العامل ان ماد وجود الطابع المرسله الذى حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودا لا لى فهو ليس بتوقف على النظر اصلا كمن

والوجود الأكبر غير مبرهن بخصوص وجود شخص ما فيجزان يحصل طبيعة الصورة الذهنية المتوفرة بخصوص مجرد على النظر بالنظر
 في ذين من الازدواج فلا يكون الوجود والالهي طبيعة مشتركة على النظر أصلاً فضلاً عن ان يكون التوقف على النظر بتأولها
 وبالذات للوجود والالهي وان اراد وجودها بطابع المرسلة الذي حكم بتوقفه على الكاسب والنظر بعين وجود الفرد متوقف على
 الكاسب والنظر سلم لكن توقفه بعين توقف وجود الفرد على الكاسب والنظر اذ لا تقاير بين الوجود ووجود الفرد في الواقع
 حتى يكون في الواقع توقفان احدهما توقف وجود الطبيعة وثانيهما توقف وجود الفرد بل انما تحقق في الواقع موجود واحد
 وجود واحد لتوقف واحد فلما تعدد وصف التوقف والترتب في الواقع كما ذكرتم فيكون ثبوت التوقف وجود الطبيعة وبسطة
 في ثبوت توقف وجود الفرد بل الارب في ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للصورة الذهنية الشخصية الطبيعية
 الصورة بما هي هي كيف ومن الممكن ان لا يوجد طبيعة الصورة بل انظر في ذين من الازدواج فلا يكون التوقف على النظر ارجحها
 الاولية وانما هو من اعراض الهوية الشخصية للصورة وكل ما هو من اعراض الخاص بالذات فهو من اعراض العام بالذات
 فالتوقف على النظر انما ثبت لطبيعة الصورة بالعرض اي بواسطة العرض فانه ثابت للصورة الذهنية الشخصية والاول
 بالذات والطبيعة بما في ضمن تلك الهوية الشخصية والافاسا فلان معنى قولهم الجزئيات لا تكون كاسية ولا مكتسبة هو ان علم
 الجزئيات لا يكون كاسية ولا مكتسبة لانهم من ان العلم لا يكون كاسية ولا مكتسبة بل الكاسب المكتسب هو المعلوم فان
 المكتسب بالبرهان هو الازدواج ثبوت محمول فغيره لوضوحها والكاسب لئلا اذعان هو الازدواج بالقدام وكذا في بقية
 في العلم هو الكاسب المكتسب نعم العلم بالجزئيات لا يكون كاسية ولا كاسية كاسية في انشاء الله تعالى قوله بل الحادث قال
 في الحادث لا يخفى عليك انه لا بد من التأكيد بالصورى الفيزيائية بين الحادث والحصولي عموم وجه اشبه به هو ظاهر فان الشخص
 الحادث لا يكون بديهي ولا نظرياً عندهم كما هو قوله ومن ثم جردنا وقال في الحاشية لا يخفى عليك ان هذا التجزئة لطاير من
 على انهما من صفات المعلوم متى يكون الامر الواحد بديهي ونظرياً بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين الاولى
 كونها من صفات اعلم لان العلمين مختلفان باختلاف فيمنع ان يصير النظري منها بديهي والعكس الا ان يرتكبا مع
 خيرا بالنظريات ما كانت علومها نظريات لا انفسها انتمى و انت تعلم ان القوم عرفوا النظري بالتوقف على النظر ومع
 ذلك جزوا ان يصير النظريات باسرها بديهي عند صاحب القوة العدمية فعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجزئة
 النظريات حقيقة والاستعمال ان تصير بديهي حقيقة المعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها
 النظريات بالذات فلا سوغ لهذا التجزئة والافهم متوقف على النظر فعلم ان هذا التجزئة منى على ان انشعب بالبداهة
 اولاً بالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر والمعلوم فهو ليس متوقف

بالذات على النظر واللا يمكن حصولها نظر تحتها معنى التوقف فهو غاية وقت على النظر بالعرض فيجزان يكون نظرا
ثارة وبه يبين اخرى فبذا التجويز وان كان فابزاني كون الهدية والنظر من صفات بالمعلوم كنه نفس على انها من صفات
المعلم حقيقة فخص استحقاقه تفريع فالتجويز على كونها من صفات المعلم كما وقع من المعلم قوله فان ما يترتب على النظر فبذا
ان ما يترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكشافها عند المدرك واما نفس الشيء فوجوده في نفسه لا يتحقق بالمعنى لا بالنظر
فبذاته ليس يترتب على النظر اصله واما وجوده للمدرك فهو بالهوية ليس يترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه مرتب على النظر
فان يترتب عليه الاول بالذات من اعراض الصورة العلية كاحتياجها للبطلان فاعلم ان بعض الشايعين من كون النظرية
والهدية به صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشايع من حيث هو فهو فانه يمكن تترتب على النظر به اسطة ترتب وجوده
اعنى الصورة العلية عليه فانه لا يشايخ في غاية السخفة والذي استنبوه انهم عرفوا النظرية بما يتوقف حصوله على النظر
الحصول عبارة عن الوجود العلى والوجود العلى شأن نفس المعلم فالمصنف بالنظرية نفس المعلم وبذا التوهم في غاية
الاستقصاء ان الحصول الماخوذ في تعريف النظرية ليس بمعنى الوجود العلى بل بمعنى الوجود والعالم وهو شأن ما هو منه للعالم
نفس الشيء ليس منه للعالم فلا يكون هو به يبين ولا نظرا قوله اننا هو علم المعلومات فبذا ظاهر ما علمنا ان فيها سبق فان الصورة العلية
قد يكون موجودة في الذهن ولا يوجد الا اذا كان ثم بعد ان قال النظرية تشتمل البرهان يحصل الا اذا كان فالمقصود من النظر المرتب
على تشتمل البرهان هو الا اذا كان لا نفس العلم من قوله والهدية المفيدة تقدم اعنى في الكلام ما اخذ من كلام صاحب الافاق البين
فانه زعم ان نفس قدر الماهية الذي هو اثرها يجعل لمبسطا فانه يستند الى افعالها واما سائر العلل فانه لا يتسند اليها نفس موجود
المهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض فانه وكل من جرح ان يتعجب بقلع ان هذا النظر بلا اعنى لان الوجود يستند
استزاعا لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمنه انما يتزاع فانه سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا يتحقق الوجود
في الواقع وانما يتحقق نفس المهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثرها جعل الوجود واما سائر العلل اذ لا يتقبل كون الوجود في اثرها
علته الا بمعنى كون فبذا انما يتزاعها وبى نفس المهية اثرها فانه اعلته مطلقا ما كانت او غير ما علة هى نفس المهية
والوجود ليس بجوار من فانه عليها بل هو متزاع من معنى المهية التى هى اثرها فانه لا يترتب على الصواب ولا
تقع الى غير الغرض واما سائر العلل قال انما تستند الى افعالها بالعلل باهى فانه من حقيقة العلل كاشرا لثا فلا يرد
انقضى بالمادة والصورة انتهى لا يخفى ان انقضى لا يندفع عن كلام صاحب الافاق البين وهو الذى يملك الشايع
في التقليد بقلع فبذا فانه حكم بان يجعل لمبسطا فانه يستند الى افعالها بل يحل محله وان سائر العلل فانه يتوقف عليه
الجعل الموقوف اعنى على الوجود وقد اصر على ذلك فانه انقضى بالمادة والصورة واراد عليه فانه علمنا ان نفس الماهية بقلعها

وانما ان اثر العلة انما هي نفس الماهية التي هي نفسها مصداق للوجود كما بين تحقيقه للوجود في نفس الماهية على كل حال
 التي هي باثر العلة العلة العلة اولاد بالذات نفس الماهية وثانيا بالعرض للوجود كما جعله في ذلك الحكم سواء بالعرض
 فلا يصح ان يكون اثرا بالذات شي من مطلق كيف ولا يتحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثرا لشي من المطلق بالذات واما يتحقق
 بهذا لا يتعارض في الواقع فحين انظر الماهية فالقول بكونه اثر للعلل والقول بكون نفس الماهية اثر للعلل فانهم لا يفتقد الى
 مجازات صدق في عين قولهم فاذن انفسا يتوقف عليه الوجود في كلام صاحب الاقربين وهو كما ترا في نظائير تحت
 معنى فان المعنى بانه يتوقف عليه الوجود كان بانه يتوقف عليه فهم الوجود كما حصل في انه من هو ليس من على شيء اصلا فان
 حصول مفهوم الوجود في الذهن لا يتعلق له وجود في الشيء الذي في علل الكلام وان كان بانه يتوقف عليه مصداق الوجود فهو بانه يتوقف عليه
 نفس الماهية فتوقف نفس الماهية عليه لا بالذات فتوقف الوجود عليه شيئا وبالعرض من حيث توقفه في انظر قوله حصل الوجود
 ان اراد حصول الوجود يتحقق مصداق فيكون الاثر المترتب على المطلق بالذات بر نفس الماهية على خلافات انهم ان اراد يتحقق نفس الوجود
 فلا يتحقق نفس الوجود في الواقع قوله فالامور المعلومه حاصل الايراد ان نفس الشيء الذي هو المعلوم اثر بالذات نفس الماهية
 بالامور المعلومه المترتبة تحصيل المجهول ليست بامور اثر بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل شيء
 من حيث يحصل بالذات في الذي لم يعلم وانت تعلم ان هذا لا يخلو في غاية استعظام لان هذا التقدير بنا على امر فاسد وهو ان نفس الماهية
 ليست بامور الا على الماهية الماهية ان اثر الماهية بالذات نفس الوجود قد عرفت فسادها فيما هو اذ لم يقرر لزوم من ان يكون المترتب
 على النظر بالذات نفس الوجود بصورة وهو ليس بمعلوم شيء من حيث الوجود والذات الذي هو المعلوم لا يتم التفرقة والاضمان اراد بقوله هو
 ان شيء من حيث يحصل بالذات في معنى الماهية الماهية مع الوجود فليس هو الماهية ان الشيء الماهية مع الوجود وانما يتحقق في اعتبار الماهية
 وان اراد به الشيء من حيث انفسهم الوجود واليه قالوا بكونه سابق ليس منضم الى شيء وان اراد به الشيء المترتب الذي هو مصداق الوجود في الذهن
 فهو اثر يحصل الماهية فلا يكون مترتب على النظر كانه الماهية من ان ليس الماهية الا اثر كما قبل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر
 فعل كماله جاست احصله قوله لانه فرع بان الماهية قال في كاشية توضيح ان الشيء الذي حصل في الذهن قام به اكتف به
 ان هذا في شئ من ماهية الوجود العقل في شئ عليه لا تافيس به بناء على حقيقة غير ذلك الشخص الذي ان الشيء من حيث هو هو معنى الماهية
 والصورة يحصل ارتباط مع العقل بوجوه صورة فيه كما لم يوجب وشبه في المرأة فيقال لانه موجود في احتل بمعنى انه شئ
 به ارتباط مخصوص فان اراد بالوجود لفظي به الارتباط فهو ليس بوجوه حقيقة بل مجازا نعم قد يخطأ العقل ذلك
 الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو موجودا في هذا الماهية حقيقة فهذا الماهية بخصوصه
 يكون طرفا للعلل والتقسيم باعتبار ما بين وهذا النوع الوجود الحق بان سببه وجودا قلبا

لا يستغنى عن العلم الاول الذي هو سبب الآثار و هذا ما لا يشترط عليه تلك الآثار و تابع الاول فلا يصلح العلمانية بالذات فان هذا العلم لا يتحقق بعد تحقق بعلم العلم ويمكن ان يقال ان الوجود لا يظن غير ما ذكر من الوجوه لان العقل مجرد الاستدلال من المعارض الخارجية فيحصل ما يثبتها المرسل في الذهن اولا بنفسها مجردة عنها هو و هو في نفسه لا يشترط عليه الآثار ثم تصير تلك الآثار من حيث كانت في المعارض الذهنية فممكن ان يكون لها وجود و يشترط عليه ان تلك الآثار لها وجود الاصل كان الاول هو المطلق فلا يشترط في الذهن وجودان حقيقة احد هاتين لنفسه والآخرة بغيره فتم كلامه القائل وانه قد دفع انتهى و انت وكل من يستغنى ان في طلب العلم ان بل ما ذكره طول ليس تحت طائل واما ما ذكره اول افلا ان الصورة الذهنية القائمة بالذهن فرد حقيقة الشيء من حيث هو هو معنى لا الصورة كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فوجوده والعصوق الذهنية في الذهن بوجوبه وجود الشيء من حيث هو كما ان وجوده في مثالي الخارج بوجوبه وجود الطبيعة الانسانية الاشياء من حيث هو هو وجوده و قد تم هذا في الواقع فوجودها و اصف الشيء من حيث هو هو موجود في الذهن حقيقة لا كما زعم من انه ليس به وجوده بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجود حقيقة و قياسي على ارتباط المرئي بالمرأة بوجوده و شجوبها فانه لا يمكن المرئي ليس متحد مع شجوبها كما حصل في المرئي بالذات و انما بينهما علاقة و لها كات مستبعدة وجود المرئي الى المرأة باذنها تجوز انما المستبعدة وجود الشيء من حيث هو هو الى العقل بانه في حقيقة ضرورة حصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا يمكن ان يقال ان كلامه مبني على القول بحصول الاشياء و لا يستقيم على ذلك سياق كلامه و سابقا معنى قول ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به على اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشيء في الذهن بل شجوبه و قوله و تم بحسب العقل ان لا على هذا التقدير لا وجود للشيء من حيث هو هو في ظرف العلم اذ لا حقيقة بل الوجود في ظرف العلم كما اذا كان الشيء لانه هذا ولا ينبغي ان كلامه مستبعدة فانه حكم في صدر كلامه بان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به اكتفى بالمعارض الذهنية فيصير شخصا عقليا ثم نفى وجود الشيء من حيث هو هو في الذهن ولم يخطر له بالبال ان الحصول في الذهن والقيام به هو الوجود و فيه ما لا شيء بما هو مطلقا من حيث هو هو فليس معلوما للعلم بالشيء او تحقق العلم غير متوقف على لحاظ الشيء من حيث هو هو فكل كلامهم فيها في وجوده اذا الكلام في وجود العلم و هو نفس الشيء المعبر عنه بالشيء من حيث هو هو فاذا علمنا معنى الانسان مثلا فالعلم هو نفس هذا الانسان و بما هو مطلقا من حيث هو هو فان العلم لا يتوقف على هذا العلم فلو كان الوجود العلم ليس مترابعا على النظر فحققة بعد تحقق العلم العلم فليس هذا الوجود العلم فليس المنسوب الى العلم اتجاها اصلي ولا كلام في هذا الوجود كما زعمه والصورة العلمية بهذا العلم معلومة للعلم و ارا العلم المتعلق بالشيء لاس في هذه الحقيقة و هذا العلم هي تلك الصورة العلمانية بما هي هي القائمة بالذهن على راي القائلين بان العلم هي الصورة المتحدة مع العلم فان العلم

مع وجوده لا يتخلو عن قوته لما ذكره ثانياً بقوله ويمكن ان يقال اني آخر ما قال فخلان حصول ما بهيات الاشياء مجردة عن العوارض
 الخارجية في الذهن بوجوه في نفسه لا ترتب عليه آثار ثم قيامها بالذهن واكتسابها بالعوارض الذهنية غير مقبول لانها قد تنفصل
 فيما سبق ان حصول شيء في الذهن عبادة عن المحلول فيه القيام به فلا يعقل تنفصلها بالذهن عن حصولها فيه ولو كان
 الاخر في الحائط متصل اذ لا يعقل التقدم والتأخر بين الشيء ونفسه فلا يتصور تأخر القيام الذي هو عين الحصول على الحصول
 وقوله بوجوه في نفسه ان اراد به بوجوه مستعمل في محل فهو صريح البطان اذ الوجود في الذهن هو الوجود في المحل ان اراد
 بالوجود مستعمل في المحل على نحو وجود الاعراض في محلها فهو القيام لا غير لا يخفى ان الحصول غير موجود فالحال في مرتبة
 الحصول السابقة على القيام بالذهن اما ان تكون شخصية او تكون سببية والثاني باطل اذ لا وجود للسبب من دون الشخص
 اصلاً وعلى الاول اما ان يكون ففخصه بشخص خارجي وهو صريح البطان اذ السببية في مرتبة الحصول في الذهن مجردة عن
 الشخصيات الخارجية او تكون ففخصه بشخص ذهني فتكون قائمة بالذهن قطعاً في تلك المرتبة وبالجملة فاذكر من ان الاشياء
 ووجودها في الذهن احداهما فاعلى والاخر اسفل في غاية السخافة على ان ذلك ما يقتضي صريح العقل بطلانه فقد وضع ان كل
 ما ذكره لا يخفى ان لم يفت اليه الحق على ما يدل عليه كلامه القوم ان صورة الشيء كما حصلت في الذهن القائمة به موجودة في
 الذهن شخص بمعنى قائم به صفة شخصته اليه فشارك لاكتشاف ذي الصورة وهي العلم به فهي موجودة في الذهن بالوجود الاصل
 المرتب عليه الاثار لاكتشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذهن فيه ولذا نسب هذا الوجود الى الشيء ذي الصورة
 كان هذا الوجود بالقياس اليه وجوداً ظاهرياً فالحرارة اذا حصلت في بالذهن فالصورة الحاصلة منه في الذهن صفة قائمة
 بالذهن موجودة فيه بالوجود الاصل وشارك لاكتشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود اذا نسب الى نفس حقيقة الحرارة
 كان وجوداً ظاهرياً اذ لا يرتب عليه اثار خارجية الحرارة فالترتيب على النظر هو الوجود الاصل للصورة العلمية لا الوجود
 الظلي للمعلوم لان الوجود الظلي للمعلوم تابع للوجود الاصل للعلم عن الصورة العلمية لانه انما يكون وجوداً ظاهرياً اذا نسب
 العقل لذلك لوجوده الى نفس الشيء الذي هو المعلوم فقلته هي حلة الوجود الاصل الذي هو ذاتي غير متوقف على تحليل
 العقل وتسمية اياه الى شيء ولا يصلح ان يكون هو معلوماً بالذات وهذا هو مراد الجيب بقوله ان الظلي تابع وفرع
 للاصل وهو لا يصلح المعالوية بالذات فافهم قوله واما انظره لائق لا يخفى على من لا نظر دقيق ان الانضمامية عبادة عن
 كون الحقائق الشيء عند المدرك غنياً عن اعمال النظر والانضمامية عبادة عن كون الكشاف محتاجاً اليه فيكون انضمام الشيء
 واقعاً بمعنى كون العلم به غنياً عن انظره مترتباً عليه محتاجاً اليه النظرية عبادة عن الترتيب على النظر والسببية عن
 فيكون السببية والنظرية من شئون العلم اولاً وبالذات والمعلوم ثانياً بالعرض والانضمامية والانضمامية يتخلل

بالمتبني الى شخص شخص فشي واحد قد يكون مقتضايا بالقياس الى شخص متجليا بالقياس الى آخر فان بعض الاشخاص يحتاج
 الى اكتشاف شي عنه الى النظر لبعض الآخر ليعتق في اكتشافه عند ذلك ويختلف مراتب التجليات الشئ واختلاف
 باختلاف الاشخاص والادوات فالانجلابية والاختفائية ليستا حائتين للشئ في نفسه الا لما اختلفتا والذات من المتبني
 بما حكم بان الشئ لا يكون متجليا الا على شخص فيها حالتان الشئ بالقياس الى الاشخاص المدركين ليستا حائتين له في
 نفسه فاشئ اذا لم يكن مقتضايا لشخص فليس متجليا ولا ضائكا لا يخفى وان اريد بالانجلابية والاختفائية غير معناها الفهم
 المتبادر فليبين حتى ينظر فيه من الاما يجب قوله في تفسير الاختفائية هي الجهورية فان الجهورية عدم المعلوماتية عما هي من
 شائ غيبي لتفسيره بل ان لا يكون شئ من المعلومات نظر وان شئ من النظر عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان يعد
 كل ما هو مجهول بالفعل لم يلحق في علمه الى نظره مستدلالا نظريا ويخصر التصورات والتدقيقات في البديهيات ضرورة
 ان كل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول غير الجهورية اليه يختلف باختلاف الاشخاص والادوات فهي ليست حالة
 للشئ في نفسه ان اريد بالجهورية معنى آخر فليست مصورا ولا حتى ينظر فيه قوله اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول
 الذي يبنى على مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشئ بالادوات وفي حصوله لذات في العلم من حيث ان العلم لا يكون
 بدون حصوله لذات حتى لو لم يكن تحقق الواسطة في ملكه كان نظريا من دون تحقق الواسطة في حصوله لذات حتى ولو لم يكن مدار
 النظرية على تحقق الواسطة في حصوله لذات حتى فاللازم من ذلك ان يكون المحترق على النظرية حصوله في الذات لانفسه ويكون حصوله
 في الذات وان مختلفا باختلاف الازمان اذ تحقق الواسطة في حصوله في بعض الازمان في زمان ولا يتحقق في حصوله
 في بعض اخر من الازمان اذ في ذلك الذات من زمان آخر فتختلف البديهة والنظر باختلاف الاشخاص والادوات وهو مختلفا
 بذاتيه فانه نعم ان البديهة والنظرية صفتان للشئ في نفسه انها لا يختلفان باختلاف الاشخاص والادوات قوله وحصول
 القوة القدسية قد عرفت ان الجهورية تختلف باختلاف الاشخاص والادوات فاشئ عند صاحب القوة القدسية ليس
 مجهول مطلقا وليس من نظريا واما الجهورية بحسب مطلق حصوله لذات فهي تتحقق في بعض الاوليات اليه اذ العلم عليها
 مدرك من المدركين في حين من الاجيان فان قيل انها ليست مجهولة في نفسها قلت لا قيل معنى الجهورية الشئ في نفسه فليبين
 ان تفرق قطعا بين التقضية الفاعلة لكل الظلم من بجزو بين التقضية الفاعلة لكل علم حادث وما ذلك الا لان الاول ليست
 مجهولة في نفسها والثانية مجهولة في نفسها وان كانت معلومة لصاحب القوة القدسية قلت الفرق جوهان الاول لا يحتاج
 العلم الى الازعان به الى اعمال النظر في الثالث الثانية يستلزم الازعان بها ايضا قالنا فالترتب على النظر عدمه من شان
 العلم بالذات كما سبق تحقيقه قوله فالمتصور من النظر والادوات معلوماتية المحتا في الخيال في الكاشية وبالجملة المقصود

تفصيل الاشياء بالكنه او بالوجه وحصولها في الذهن لا يدخل للعوارض المشخصة الذاتية وليس المقصود تفصيل حقيقة العلم
كانت مجتهدا كمال المحمود او الهوتة او مفصلة بذاتي تصور وكذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه بالنسبة فنهلا من حيث
هي قائمة بالذهن وكذلك العوارض الذاتية انفسية ثم المحصول كماله لا يترتب عليه آثارا وكان منسوب الى الصدوق عليه
بالذات كونه منسوب الى نفس الهوتة من حيث هي هي انفس لان وجود الشخص بوجوه الطبيعية مع ان الوجود لا يخلو
الذي تفتقناؤه غير ان في الحاشية يصلح المعلولية وانما من قوامه يحصل الاصل التنبية على دفع ما عر المراد من ان الصالح
المعلولية هو الوجود والاصل للمعلوم الوجود والاصل للمعلوم وجه العرض اولا لان الوجود والاصل وان كان العلم بالذات فهو للمعلوم انفس
بالذات فيصالح وجه العلم للمعلولية وثانيا ان الوجود والاصل الذي هو للمعلوم انفس صالح للمعلولية كما بينت في الحاشية لمخالفة
على قوله لانه دفع وقد سبق تفهينا سبق وانت تعلم ان كلامه في هذا المقام في غاية الاختلال الاضطراب اما كلامه في
اشترط فلا بد من ان المقصود من النظر اولا بالذات معلوميات الحقائق والعقود فيكون هو المترتب على النظر ان المترتب عليه هو المقصود
اعلم بها فالمقصود من النظر اولا بالذات هو العلم بالحقائق والعقود فيكون هو المترتب على النظر ان المترتب عليه هو المقصود
فقد انطقت اصد بيتا بان في فاطمة له فهو عليه سيا في الكلام على قوله لا تفصيل حقائق علومها عن طريق انشائها لعل في واما
كلامه في الحاشية فلان قوله المقصود تفصيل الاشياء بالكنه او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشياء بالكنه او
بالوجه فليس يمكن المقصود المترتب على المظهر هو العلم بالعلوم كما عرفت ان اراد به ان المقصود بالذات هو ان يوجد في الذهن
كنه الاشياء او وجهها واما العلم بها بالكنه او بالوجه فلازم وجوده في الذهن وليس مقصود ذلك ثم كيف ولا يقصد بالذات العلم
باشي واما حصوله في الذهن فلازم المقصود بالذات وليس مقصود بالذات حتى لو امكن العلم به من حصوله في الذهن كما هو عند
الناظرين لحصول الاشياء في الذهن وجه المقصود بالذات من النظر عن العلم باشي من دون حصوله في الذهن اما لو امكن
حصوله في الذهن بدون العلم به لم يحصل المقصود بالذات اعني العلم به وقد عرفت فيما سبق انه قد تحقق حصول باشي في الذهن
ولا يتحقق ما هو المقصود من النظر كما ان صور الموضوع والمحل والنسبة في الذهن وشك فيها ثم عمل النظر وقام البرهان
على ثبوت المحل للموضوع فحصل الاذعان بحصول الشيء تتحقق في صورة الشك المقصود المترتب على النظر اعني الاذعان
غير متحقق فلا يمكن ان يقال ان المترتب على النظر هو حصول الذهن بل هو الاذعان بالنسبة واما قوله ولا دخل للعوارض
المشخصة الذاتية فان اراد به لا يدخل للعوارض الذاتية فيما هو المقصود من النظر بالذات فصحيح اذ ربما يحصل ما هو المقصود
من النظر من دون تدخل تلك العوارض لكن في كل لا يجدي اذ لا يقول احد بان المقصود بالذات من النظر نقل تلك العوارض
وان اراد بانه لا يدخل تلك العوارض فيما هو المقصود بالذات من النظر فهو في غاية السقوط اذ قد تبين ان المقصود بالذات هو

العلم بالاشياء والافعال العلم بالاشياء بدون تحقق تلك العوارض اذ العلم عند جميع هي الصورة المكتشفة بتلك العوارض كقولنا
 هذا كذا مثل بانها هو المقصود بالذات علم على انه لو سلم ان تلك العوارض لا تدخل فيها فانما يكون ذلك جهة على من يقول ان العلم
 هو الصورة المكتشفة بتلك العوارض لا على من حقق ان العلم حالك غير الصورة والاقول ان ليس المقصود بتفصيل حقيقة العلم
 فسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى في غريبه الاقول ان المقصود حصول الاذعان في صحيح فان المقصود المترتب على النظر الاذعان لكن
 الاذعان هو العلم المقصود فيكون المترتب على النظر هو العلم لا العلم كحاشية كما ان المترتب على النظر في التصديقات
 هو الاذعان كذلك المترتب على النظر في المقصودات هو تصور العرف اما بالوجه او بالكلية فالعلم هو النظري المترتب على النظر في
 ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الاذعان فانما تفرقت
 انما لا يحصل المقصود حصول الظلي اي وجود الالهي للتصور فليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاذعان بمعنى وجود
 الالهي ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان المترتب على النظر هو الاذعان لا وجوده في الاذعان فانما تفرقت
 وانما لا يحصل المقصود وجود الاصل الاصل العلم فلا يتم ان ليس مقصودا بالنظر بل هو المقصود بالذات كما ان وجود
 الاذعان حاصله للعلم هو المقصود من النظر في التصديقات والاقول ان المقصود الاصل فني غاية السخافة لان الوجود الاصل
 الذي هو العلم فانما نسب الى العلم كان ذلك لوجوده بالقياس الى العلم وجوده اطلاقا كالحقيقة فيما سبق فالعلم المترتب عليه
 هو الوجود الاصل للعلم والوجود الاصل للعلم فمترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة فمترتب على النظر فمترتب وجود الفرد
 فان نسب وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي بحسبها تميز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند النقل قد مر ذلك فيما
 سبق وهذا بناء على ان المترتب على النظر هو الوجود وان نفس المادية اثر بالذات الجاعل الحق بل مجده والا فالحق ان المترتب
 على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي نفس الفرد لا تشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم توهم ما ذكره
 كان المترتب على النظر وجود العلم وجود العلم كمالها فلا يستقيم ما ذهب اليه من ان كون النظرية صفة للعلم بالذات والاقول ان
 ان الوجود الاصل فقد يحل عليه فيما سبق قوله والاعتقاد النفس الامارة كون المقصود من النظر والادراك بالذات معلومة الحقيقة
 وباعتبار نفس الامر على الاطلاق غير ظاهر كمن يربط على النظر معلومة الاعتقاد كذا فيحتاج اليمن لا قضية
 الجبرية وسائر الاقضية المستطرفة لكان يقال انه اذا كان النظر انما هو العلم لا غير العلم كالمقام اذا الكلام في خلقه فلو لم
 لا يحصل حقائق علمية بان اراد ان ليس المقصود بالذات من النظر تفصيل حقائق علمية كما هي كونه موجودة في الذين هو علم ظلي
 فليس لكن الكلام في ذلك لا يقتضي ان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلقة بالاشياء لا حصول معنى
 العلم في الذين حتى يروا علمنا ما ذكره وان اراد ان ليس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفس المتعلقة

بالاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان المترتب على النظر علم الشيء وهو قائم بالنفس قياما اصليا فالقصد وحى حقيقة العلم بالجملة
 والقائنة بالنفس كما عرفت **قوله** واما التعرف في معنى التوقف لما عرفت القوم النظري بما يتوقف على النظر وروى عليهم ان ساس
 شئ الاكمل لصاحب القوة القدسية بل انظر فلا يكون شئ متوقفا على النظر فلا يكون شئ نظريا فاجاب عنه البعض بان
 التوقف هنا عبارة عن العلاقة المصححة للتوسط العذر والاشك ان المعنى يترب على النظر وان كان يمكن ان يحصل بدون النظر
 فيصح ان يقال وجه النظر فصل الشئ فيكون الشئ متوقفا على النظر اي مترتبا عليه فيكون نظريا بالقياس الى صاحب النظر
 وواصل بدون النظر لصاحب القوة القدسية فيكون به يربا بالقياس اليه فالجواب به والنظرية بخلافان باختلاف الاشياء
 والادوات وحاصل الجواب من كون التوقف بمعنى انتفاع الثاني اي التوقف بدون الاول اي الموقوف عليه لجزاؤه ان
 التوقف بمعنى الترتب لا يعني ان الجواب غير متين على جواز تعدد العلل المستقلة لكن الجواب اور وحيث تجوز تعدد العلل
 المستقلة عند كون التوقف بمعنى الترتب مستلزما فيما بينهم متداولا في كسبهم ولا وجه لبيان الجواب على هذا التجوز لكن الشارح
 قد جرى على عادة في التام في بعض الاذكار من المتأخرين ولعله توهم انه على ما قال الجواب يكون النظر والحدس كلاهما
 عليتين للشئ فانه يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس ولغاقد القوة القدسية بالنظر وبما على جواز استناد شئ الى
 عليتين مستقلتين وهذا التوهم في غاية السقوط اما اولاه فلان النظر والحدس ليس شئ منهما على مستقلة حصول شئ بسببه
 الموقوف عليه التام حتى يكون تجزئة استناد حصول الشئ اليها تجزئة الاستناد شئ واحد الى عليتين مستقلتين بمعنى الموقوف
 عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشئ وليس ذلك المجمع بر النظر بل النظر من اجزائه وشماته واما ثانيا
 فلان الشئ حصولات متعددة متغايرة وحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشئ المحلول للنظر والحدس
 واحد بالعدم وتوارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على محلول واحد بالعدم ليس محال باصلا فلو سلم كون النظر والحدس
 عليتين مستقلتين بمعنى الموقوف عليه التام فاستحال المعنى عليه مجموع كيف والوحد بالعدم يكون لعل مستقلة لاجل تعدد
 فظهر ان ما توهم الشارح في هذا المقام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له بدوى **قوله** وهو محال توارد العلل المستقلة
 على محلول واحد شخصي محال لما ذكره لكنه معزل عما نحن فيه اذ العلل هي بالعدم بالعدم لا حصولا متغايران حصولا
 حصولا بالعدم وتوارد على محلول واحد بالعدم وهو بالعدم وبما يتحقق بهما ليس محال والاسيل غيرنا من على استمانه اذ لو فرض
 وجود واحد بها وعدم الاخرى فيتحقق احد حصولات العلل ولا يتحقق الاخرى حصولا من دون انهم الترتيب لما صح اجتماع
 الشقيطين **قوله** يلزم الترتيب بلا مرجع قال في الحاشية لان الممكن كما يحتاج في وجوده الى وجود العلة كذلك يحتاج
 في عدمه الى عدمها فلو كانت احدىها موجودة والاخرى معدومة ووجد العلل ولم نجد عدمها الاخرى يلزم استيعاب

بلا مرجح فان المفروض ان كلاً من علتي الوجود والعدم تحقق في الوجود المتضمن وان كان العدم غير محتاج الى التاثير بل مرجح
 المرجح قال الاستدلال في حاشيته على شرح المواقف فيه نظر لان العدم كيف عدم التاثير في الوجود فعملته عدم عمله الوجود
 لان فرض ان علته الوجود تحقق احد العليتين لا يعينها كان علته العدم متفانيا معها ولو سلم ان يكون علته العدم عدم احد هما
 لا يعينها فلو وجد احد منهما متعين ان علته العدم كانت عدمه الوجود فلم يتحقق علته العدم بخلاف ان المفروض ان العلته
 احدى العليتين لا يعينها بحيث لو وجدت واحدة منهما يوجب المعلول وبهذا النظر صرح الاستدلال في حاشيته انما ينبغي ان
 النظر الثاني الذي هو بعد التسليم صرح من قبل القائلين بالتوابع على وجه البديهة من قبل من قال على وجه التقاطع
 والاقبال انتهى انت تعلم ان الدليل انما يقيم على البطلان قواعد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بان يكون مخصوص
 كل واحد منها بخل في تحقق المعلول فانه لو جاز ذلك وتحقق احد العليتين وانعدم الاخرى لزم انما اجتماع التقيضين و
 ذلك ان وجه المعلول وانعدم معاً والتبرع بالمرجع وذلك ان وجه المعلول فقط هو العدم فقط ولا يمكن ان يقال ان علته
 الوجود احدى العليتين لا يعينها على هذا الخصوص حيث كل منهما يكون العلته هي القدر المشترك للمفروض ان خصوصية كل منهما على ان تحقق
 المعلول لا يمكن ان يقال ان علته العدم متفانيا لعلته معاً كيف في فرض ان علته الوجود كل من عليتين خصوصية كل منهما على ان تحقق
 ان متفانيا معاً لان علته العدم عدم علته الوجود وكل واحد من العليتين بخصوصية كل منهما متفانيا معاً فلو لم يذكره من النظر الاول
 فان ينكره على ان العلته احدى العليتين لا يعينها وهو خلاف المفروض ان الكلام على تقدير ان يكون العلته كل واحد من
 العليتين بخصوصية كل منهما بخل في وجود المعلول وانما النظر الثاني الذي هو بعد التسليم فاليفساد قاطلان
 علته العدم هي عدم علته الوجود وعلته الوجود هي كل من العليتين بخصوصية كل منهما ان علته الوجود على هذا التقدير متفانية كذلك
 علته العدم لعدم التعدد وتعدد قاطل تحقق احد العليتين بخصوصية كل منهما وعدم الاخرى بخصوصية كل منهما فانه تحقق علته الوجود وعلته العدم
 معاً فيلزم انما اجتماع التقيضين والتبرع بالمرجع وبهذا النظر على وحدة علته العدم وهي لا تنقسم على تقدير تعدد علته الوجود فلا
 تعددت علته الوجود ووجدت احدى عليتين لمتعين ان علته العدم عدمه الوجود العلته الموجودة حتى يقال انه لم يتحقق علته العدم
 عند وجود احدى عليتي الوجود بل كان عدمه الوجود العلته الموجودة علته العدم كذلك عدم العلته الاخرى لعدم علته العدم وهو
 مستحق فتحقق علته العدم وبهذا البرهان في تامل قوله فالتمس ان الخصوصيات متغايرة فالتعليل اذا كانت العلته حقيقة هي
 القدر المشترك كانت العلته بمعنى المعلول واحد خصوصاً فيلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يلي عنه الوجود ان المحصل متعلق
 به اصل حقيقة واحد بالخص هو البعد الاول بل ذكره والعلل التعدد التي يمكن ان يكون خصوصياتها متغايرة وكون العلته
 حقيقة هي القدر المشترك بينهما ليست بما علته بالحققة بل هي من سمات العلته ولا استبعاد في ان ليست واحد بالخص

الى جابل واحد بالخصم ستم عليه بواحد بالعموم يستخفا ومدة العامة توار خصوصيات واستيفاء الكلام في هذا المرام يستدعي
 خروجا عن المقام قوله فاعلم فيه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان تحقيق الثابت بالبرهان ان الامر صحيح لدخول الغامض
 هو الترتيب والترتيب لا اعتبار ان استلزاما من امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عيظان الترتيب
 اثر كالمطل للترتيب عليه الاثر لا يتخلف عن المبداء فالعلامة الصحيحة لدخول الغامض بالتحقيق بين المعلول والقدر المشترك بين
 الصليتين في صورة التبادل والتعاقب انتهى ولعل التحقيق ان الوجود الشخصي بما هو كذلك لا يترتب الا على مستقلة واقعة
 بالشخص فترتب عليها هو احتياج اليها واما وجود الطبيعة فهو المكان متحد مع وجود الشخص لكنه غير مومن بخصوص الوجود
 الشخصي فلا يكون وجود الطبيعة محتاجا الى الوجود الشخصي بما هو كذلك فممكن ان يترتب عليها لا يحصل بها وان كان يحصل
 بغيره ايضا فيحقق الترتيب هناك دون الاحتياج فاشي ما يحصل حصولا بدون النظر للشخص وكان له حصول آخر بالنظر في
 الاحتياج الى النظر ضرورة حصوله وصدق انه مترتب على النظر فالترتيب بالذات كانه علم من الاحتياج بالذات فافهم
قوله فالصواب في الجواب هو ما لم تكن بعض الاوكيا من السابقين وهو من فاحش الباطل اعلى هذا لا يحصل القطع ببدئية
 بدئية من البدديات اذ لا يخرج من شيء بان شيئا من انما حصوله غير متوقف على النظر حتى يخرج بداهته ويخرج ان يكون متعلق
 بالبرهان معصادات البدنية نظرية حاصلة بل بالنظر يلزم ان لا يكون الجزئيات بدئية لجواز ان يتوقف حصولها بعض
 الاذا بان في بعض الاحيان على النظر ويلزم ان لا يكون المشاهدات والحدسيات بدديات لجواز توقف حصولها بعض
 الاذا بان على النظر واما اعتد به في المركب عن جواس ان الحكم الحاصل بالمشاهدة والحدس غير الحكم الحاصل بالنظر والاول
 الذي هو بدئية لا يمكن حصوله بالنظر لا بد بدئية شيئا لانه انما يتم اذا كان البدئية والنظرية مختلفتين باختلاف انما الحصول و
 كان البدئية عبارة عن الحصول بل بالنظر نظرية عبارة عن الحصول بالنظر ولم يكن النظمي
 ما توقف نحو من انما حصوله على النظر والبدئية ما لم يتوقف نحو من انما حصوله على النظر وهذا خلاف مذمب في القائل
 واما اذا كان النظمي ما توقف نحو من انما حصوله على النظر كانت الحدسيات والمشاهدات نظرية ولا يلزم من حصولها
 بل بالنظر نهايتها على راي قطع ان يكون بعض انما حصولها متوقفا على النظر ويصدق عليها تعريف النظمي بالمعنى الذي
 اختاره ولا يصدق عليها تعريف البدئية بالمعنى المذكور اصلا وبالجملة فنقول هذا الذي انظم من ان ينضم في فاسده اكثر من
 ان ينضم قوله من غير لقرون في معنى التوقف انت تعلم ان هذا الجواب والكان سالما عن التصرف في معنى التوقف فيه
 من معنى النظمي والبدئية قوله لا يقال لماذا علم الجيب ان معنى النظمي ما توقف مطلق حصوله على النظر ومعنى النظمي
 بالانتماء حصوله المطلق عليه هو عليه ان على هذا لا يتم استدلال القوم يلزم الدور وليس على البطلان نظرية لكل يجوز انما

الى نظري لا يتوقف على نظري آخر بل كسبل بالحدس فاجاب عنه الشارح بوصين الاول ان هذا ليس الزام علينا ان
 الاستدلال المذكور لا يتم عندنا فاجيب علينا ان تمام الاستدلال الثاني انه لو فرض ما تارة فبالقياس الى فاقد القوة
 القدسية بما هو فاقد فيكون كل نظري عنه متوقف الحصول على النظر فيلزم الدور والحدس وكل الجوابين في غاية السهولة
 اما الاول فلان بما لم يجب ان كان دور الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام بعد اذ لا مشاحة في الاصطلاح والكلام كان معجم
 فلا لم يجب من ان يجب من قلبه ولا سماع لان هذا اصطلاحا من تقار نفسه ان كان معجبا من قبلهم فعليه ان تمام القدسية
 الذي ذكره وحظنا جميع عليه اما الثاني فلان الاستدلال لا يتم على راي المحجب بالقياس الى فاقد القوة القدسية
 بما هو فاقد القوة القدسية فان كان قدس القدسية فاقد الحدس فربما يحصل الحدس لمن ليس له قوة قدسية
 ايض قال المصنف فيلزم تقدم الشيء على نفسه تقدم الشيء على نفسه باطل بعبته العقل والدور هو متوقف الشيء على ما
 يتوقف على ذلك الشيء يستلزم تقدم الشيء على نفسه فيكون بالاداء والدور ليس بعينه تقدم الشيء على نفسه حتى يكون الطال
 الدور بطلان تقدم الشيء على نفسه صادرة على المطلوب كونه الامام ثم استحال تقدم الشيء على نفسه بعبته اولية
 لا يحتاج الى بيان فنعلم عن بيان وما يستدل به على استحالة كذا ذكره الشارح فيما ياتي منه من ان الدور يستلزم
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وكما يقال من ان الدور يستلزم ان يكون الشيء الواحد بما هو كذلك معطوفا بالتقنين
 معنى العلية والمعلولية والقدرة والافعال لازم صريح البطلان وتجويز مستند بما اشتهر من قطع العلية والمعلولية
 المتقنين في الواحد بما هو كذلك في علم الشيء بنفسه ان كان الزام على الذين يمين الى اتحاد العلم والعالم والعلوم في علم الشيء
 بنفسه فاما اعتباره في الاقدرة فيما سبق سقوطه وكما قيل من ان الدور يستلزم كون كل من الدارين محتاجا و
 محتاجا اليه المحتاج المعلوم لا يستلزم عنه معينة محتاجا اليه معينا والمحتاج اليه المعين يستلزم المحتاج المعين فيلزم ان
 يستلزم كل منهما صاحبه بخضوعه ان لا يستلزم بخضوعه فليس باظهر من المدعى بالاول فلان كثيرا من الحكماء
 توجهوا الى كون كل حادث مسبوقا بحادث آخر الى نهاية فلا يتحقق في سلسلة الغير المتناهية ما بالذات فجزوا وتتحقق
 ما بالعرض بدون ما بالذات وان كان هذا التجويز باطلا لكنه يدل على ان بطلانه قد يتحقق عليهم ولم تجز الدور واحد من البله
 ايض فلا ينبغي ان يدل على استحالة الدور بما هو اخص استحالة منه وكذا الثاني لما عرفت من تجويز بعضهم اجتماع المتقنين
 في واحد في علم الشيء بنفسه ان كان تجويزهم باطلا وهم تجويز واحد يتحقق الدور واما الثالث فلان دعوى عدم استلزام
 المحتاج المعين المحتاج اليه المعين كلياً ممنوعة وهو اخص لا تفيد تجويزا ان يستلزم المحتاج المعين المحتاج اليه المعين في صفة
 الدور وان استدل على كلياته الدعوى ولم يناقش في الاستدلال ولعلم الدليل عن النسخ والنقض فمع ذلك كل كليات الدليل

المقام على الظان الدور حتى يكثرت الدعي وهو لطلان الدور فيكون الاستدلال به عليه نفس قال المص على مراتب غير متناهية
 تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان في الواقع مقدمتان بينهما ان الاولى ان الشيء لا يتغير بنفسه الثانية ان الموقوف
 غير الموقوف عليه فلم يكن الدور مستحيلا وكان الشيء موقفا على نفسه في الواقع كان غير نفسه في الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
 نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى نفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقفا على نفسه موقفا عليه بنفسه غير نفس نفسه
 بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى نفس نفس موقوف وموقوف عليه نفس نفسه موقوف بنفس نفس
 نفس موقوف عليه نفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس نفس نفس نفس وطمعوا بغيرها فقام
 الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان متغافيا نفس الا لم تكن
 ممنوع على تقدير الدور اذ في ذلك تسليم لما اودعنا من استحالة الدور نعم لو ادعى احدا على تقدير استحالة الدور ان لا يكون
 على نفسه بمراتب غير متناهية يعني ذلك على المقدمتين المذكورتين فوجه عليه ان صدقها على التقدير شكوك اذ لا جرم
 بتقارر الاحكام الواقعية في عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى من التسلسل اى التماهى الى النهاية لا دانا
 يتصور على تقدير تغاير بين الشيء ونفسه وصدق المقدمة الثانية من ان الدور لا يستحيل على انما الموقوف الموقوف
 عليه فالدور لا يتلوم التسلسل على ما قرنا فلا يتجشأ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور يتوقف
 في الواقع ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمتان المذكورتان لانها واقعتان والواقعي لا يصح شيئا من الواقعات فيلزم التسلسل
 كما قرنا فلم ان الدور يستحيل في الواقع والاحمال لان يقال ان بتقارر الاحكام الحقيقية في الواقع في عالم التقدير شكوك
 فيه لان ذلك يكون اعترافا باوحياء وهو استحالة الدور فافهم فان المقام قيق قوله وليس المطلوب ههنا فان المطلقة
 ههنا الدلالة على استحالة الدور لا التسلسل انما استحالة منه فلا يصح الاستدلال باستحالة الدور اما تقدم كل شيء على
 نفسه بمراتب غير متناهية فهو ايجاز استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور قوله فوضعي الدليل على مقدمتي الاولى
 ان الكثرة لا غير المتناهية معروفة لعدد الثانية ان كل عدد يمكن تضيقه انثالثه ان عدد تضيقه ازيد من عدد الاصل
 الرابعة ان زيادة الزائد بعد انصرام آحاد والمزيد عليه الخامسة ان تناهي العدد يستلزم تناهي العدد فلو وجدت كثرة
 غير متناهية عوضها لعدد وكذا الاولى وان تضيقها بحكم الثانية وراود عدد تضيقه على عدد بحكم الثالثة وكان زياده على
 عدد في انصرام آحاد عدد بحكم الرابعة واستلزم تناهي عدد تناهيها بحكم الخامسة فيلزم تناهيها مع فرضها لا متناهية
 وقد حكم المجا ولون على بعض مقدماتها ففهم من منع الاولى قائما لان الكثرة كانت غير متناهية من ايجازين لا يكون محض
 لعدد لان كل عدوله مبدا متعين هو الواحد فمحضه غير المتناهية من ايجازين لا يمكن ان يمر منها عددا الا اثنين السهر

لهذه الكثرة فلا يكون غير متناهية من الكمانيين هـ واذا امتاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروف للعدد فمن
 الكمانيين ان لا يعرف العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضا دعوى الضرورة غير سموية وكفى ان منع هذه
 المقدمة منع لامروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد دون الاعداد ولا يعقل اصلا فكما تحقق
 الكثرة تحقق العدد بالبداهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب ومن جانبين كيف والكثرة متناهية
 عن اوجهات ولا يمكن تحقق الاعداد دون تحقق العدد وهذا ظاهر جدا وكون الواحد مبدء للعدد وليس بمعنى انه طرف
 من كميته حتى لا يمكن عرض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متالف من الآحاد ومعنى
 انه اول الاعداد عند من جعل الواحد عددا او معنى انه اول الجميع ومع ذلك فليس الغير المتناهية من جانب على غير المتناهية من
 الكمانيين فاسد لطوبى الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس امده وذلك ان نقول في الزيادة اقول له تعالى ان الكثرة
 الغير المتناهية شتى على كثرات كل منها كثرة متناهية والكلان مجموع تلك الكثرات غير متناهية والكثرة المتناهية شتى لا محالة
 على الواحد فمثل على اثنى عشر على اثنى عشر على ذلك الشيء فالكثرة الغير المتناهية شتى على الواحد فيكون الواحد مبدء لهما
 بالضرورة لقسمة اقسامه وبنار على ان الواحد ليس مبدء لهما ونشأ الاشياء بهو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزو وبين
 المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لهما ولا مبدء فلا يكون
 معروفته للعدد كما توهم لكن اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية بتحقيق الطرف في كل من قسمها ووجد الواحد فيكون كل من قسمها
 معروضا للعدد وشبهت المدعى بلا كلفة وبالحكمة فالمقدمة الاولى خير قابلية للسمع ونهيم من منع المقدم الثانية ومنعها اقرب
 من ان يعنى اليه ان يجوز ان يكون تضييع غير المتناهية على الاطلاق لا ثبات امكانه من دليل واقيل في اثباته ان
 ان كل مرتبة من مراتب الاعداد متزايدة وكل بالجمع متزايدة قابل للتضييع بالضرورة ولا المطلق كما لا تقضي في غاية استعوط
 لان معنى كون كل مرتبة من مراتب الاعداد متزايدة هو انه لا يوجد بالذات لشي من مراتب الاعداد والافى الذين بعد المتزايع العقل
 بمعنى كونه لا تقضي ان متزايع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فجزان يكون السعدوات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون
 في الواقع نظرا لا متزايع العدد الغير المتناهية لكن يكون مراتب العدد التي تترعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا
 يمكن بعد انقضاء المارم ما ذكره وكل من تضعيف مراتبه المتناهية التي تترعها العقل بالفعل هو لا يجدي نفعها اذ لا خلف في
 الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم ما ذكره اسكان تضييع العدد الغير المتناهية الذي لا يتزعزع العقل بالفعل واما
 خطا المتزعة هو الاعدوات الغير المتناهية فليست متزايدة ولا لا تقضي حتى يلزم ما ذكره اسكان تضييعه فها وقد سلمك الشرح
 الذي فاني هذه المقدمة سلمك افرسياتي بانشاره تعالى ونهيم من منع المقدمة الثالثة قال لان الامور الغير المتناهية غير

قابلية للزيادة والتقصان كونهما من عوارض الحكم حيث التناهي فعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللانهايين من حيث
عدم القطع أو احادها وبادية كون الكل عظم من الجزئي التناهي سلة وفي غير التناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع
البديهية العقلية اولا جملة الالحاظ زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل لتجديد إمكان التضعيف لغير التناهي فان الحار
زيادته الحار للتضعيف بالحققة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون احادها كجملتين لان احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة
الاشيئيات احاد جملة الاشئيات نصف احاد جملة الوحدات بالبدية العقلية فلو وجدت جملة اشئيات غير تناسبية وجد
جملة واحدا غير تناسبية اليه ويكون عدد احاد جملة الوحدات ضعف عدد احاد جملة الاشئيات بالبدية فيلزم ان يكون
حدود احاد جملة الاشئيات متناسبا كونه قابلا للزيادة عليه قد فرض غير تناسبه من هذا يحصل كلام الشارح واخر من عليه
فاتم الحكم قدس سره بانه ان اراد الاشئيات الموجودة اى العارضة لاجزاء السلسلة فسلم انها غير تناسبية وضعف العلم
لكن ليست الزيادة بعد انصرم احاد المزمع عليه بل الزيادة الظاهري في الخلخال لان كل اشئين اثنين من هذه المجموعات
تراد على كل واحد واحد ان ياتوا في مجموع هذه الاشئيات فيحصل سلة وتجمع الا فيحصل سلة وتكم بان احاد السلسلة الاولى ضعف احاد
الاشئيات وزيادته الزيادة بعد انصرم احاد المزمع عليه كجزم الحكم انصرامات العقل فلا يلزم من التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان افاده
بمفرل عما اراد الشارح اذ فرضه انه لو وجدت جملة اشئيات غير تناسبية وجدت جملة وحدات غير تناسبية اليه ولا ريب في ان
جملة الاشئيات على هذا التقدير جملة موجودة معروفة لعدد معين قلنا ولا في ان جملة الوحدات ايضا جملة موجودة معروفة
لعدد معين لان احاد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاشئيات وكون العدد ضعف العدد لا ينافي تصور بعد انصرم كل
العدد الا في غير ايام تناسبيه وقد فرض غير تناسبه وليس كلامه في ان الاشئيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاشئيات على
الوحدات في الخلخال لا بعد انصرم احاد المزمع عليه كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون احاد
احدى كجملتين ضعف من احاد الاخرى ان المراد ان يجب ان يكون احادها موجودة في الاشئيات وهي التي هي اجزاء
الاشئيات اضعف من احاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فاحاد جملة الاشئيات ضعف احاد جملة الوحدات
وليس ملوك الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاشئيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية
وكان حدودا جملة الوحدات ضعف عدد احاد جملة الاشئيات لان احاد جملة الاشئيات هي الاشئيات فان كل ثنائية واحد من تلك الجمل
فالاثنيتان هي احاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف احاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاشئيات ذلك
لا يتصور الا اذا كان عدد الاشئيات قابلا لان زيادته عليه فيكون تناسبا وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنطوقه بقوله
وزيادة الزائد بعد انصرم احاد المزمع عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات متدرة في الاشئيات اذ هو في الوحدات

المتضايفه اقرارها فلسفة الاشياء شتمه على تلك الوحدات الزائدة من المبدء الى ما لا يتناهي لان القول بالعدود
 الوحدة ما يتكرر فانه كما دخل واحد من اثنين معروفته للوحدات فكما ان كل وحدة واحدة كذلك كل اثنين واحد من ثلثة
 الاشياء فكثيره والاربع في ان عدد اعداد الوحدات ضعف اعداد الاشياء فاما في سلسلة تلك الوحدات و
 اعتبار الزيادة بعد انضمام اعداد المزيد عليه اذ المبدء الاصيلها والاساطفة متناهية في الزيادة فانتهي بها وقد بان
 بما ذكر من لم يمان تعبر بآخر الدليل هو انه لو جرت كثرة غير متناهية كانت معروفته بعد معين لم تنته وكان عدو الاشياء
 الموجودة في تلك الوحدات غير المتناهية نصف تلك الاعداد عارض تلك الكثرة لغير المتناهية وكونها نصفها لانها تتناقص واذ كان ذلك العدد
 متناهيًا فكل نصف السلسلة لغير المتناهية متناهيًا ونائب نصفه يتناهي نصفه الثاني متناهيًا فيكون مجموع النصفين متناهيًا
 لان الزيادة على المتناهي بقدر متناه فنه فاجب قولهم فانه استغنا ذلك العدد قال في الحاشية يمكن ان يقال اذ نحننا
 اليها اصل اخر واكثرت متناهيته صارا لعدد والعارض للجمع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
 لا يتصور الا بعد انضمام اعداد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدو والاساطفة متناهية في التوالى
 لان بين الواحد والثنى ليس الا الاثنى وبعد الاثنى ليس الا الثلث وبكذا في في الجواب المقابل للمبدوء على تقدير
 الاثنى محال فجب ان يكون متناهيًا ونائب العدد يتكلم متناهيًا المبدء ووجه النقص يعني ضم اعدادها في
 الاصل لو كانت متناهيته محالة لتحل عند التحل فيجب ان يراو من التضعيف الاطلاق في المعنى وهو كاف لان تمام الدليل
 بلاؤفة المكلف والتصف وطول الاجال عدم تعيين اعداد المزيد متناهيته كانت ولا واعتبره عقليًا بنا على انه لا يجب
 وجود الاعداد المزيدة في الخارج محقق مقابل كيفية تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال بالجملة لان تمام الدليل لا يتوقف
 على الترتيب والاجتماع بين تلك الاسود في زمان او مكان بل كيفية الاشاق وانظام مراتب الاعداد العارضة لها
 مع مجزئهم العقل حصول الزيادة فيها بانضمام قدها اليها ولو كان متناهيًا انتهي انت تعلم ان ما ذكره والحكم كافيا
 لان تمام الدليل بلاؤفة مكلف والتصف لكن كل كلام لهم عليه لا يخلو عن مكلف من اجل التضعيف على مطلق الزيادة
 والاجال على عدم تعيين المزيد والمتعلق على الفرضي قوله ومن ههنا يقتصر علم ان البراهين القاطنة على ابطال التمسك
 منها بالانقياض الاعلى ابطال لا تخا في الحكيما المتصلة كالبرهان السلي وكبر ان المسامحة ومنها بالانقياض الاعلى
 ابطال لا تخا في الاعداد وكبر ان التضعيف وبرهان الزمنية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو من على
 ابطال لا تخا في الاعداد وكبر ان التطبيق فبرهان التضعيف غير ناهض على ابطال البعد الغير المتناهي لانه ليس
 معروفه للعدو الغير المتناهي بالبعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية فيه فرضها اجمالاً عقلياً لا شك

فعلية تلك لا يجوز على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاجزاء بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة
 للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عددها ولا عددها اما التضعيف كيتبا غير المتناهي في الاستعداد والحادثة
 بالعدد فاحكامها تمنع لاجل جفافه من دليل فلاح ان وجود الاسماء الغير المتناهي بالغير لا ينفيها بل عكسا انشراحها على اطل
 برهان التضعيف كما ذكره الشارح لان وجود الغير المتناهي بالعدد وبهذا الانشراح ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بمتيقن
 كيث ولولم يطل وجود الغير المتناهي بالعدد وبهذا الانشراح بهذا البرهان لطل المتناهي اجزاء كجسم المتناهي المقدار التي هي
 اجزاء لاتناهي بالعدد فانها لا تغير قنانية بالعدد ووجودها بشار الانشراح فلاتناهي الكمية بحسب المقدار انما يطل بغير
 اخر كبرهان السامية وبرهان التيقن فلي سقط ما ذكره الشارح قوله ولا يتحقق باطلاات المان برهان التضعيف اما
 بحري فيما خرج من القوة الى الفعل على هذه اللاتناهي وكان معروضا للعدد فلاتناهي لطل اجماعه واشراكه بالمتناهي
 والحوادث اللاتناهي من طرف الانزال باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متناقضة لان كل ما خرج من القوة الى
 الفعل معروض للعدد فكان خرج من القوة الى الفعل غير متناهي في جانب الماهية لان معروضا للعدد الغير المتناهي فلي بطلان على اطل
 ولا يطل لاتناهي الحوادث في جانب اقبال لان متناهيها في جانب اقبال هو انما غير واقعة عند كل ما يخرج من القوة الى الفعل
 يكون متناهي لا يمكن لاقبانه معين معروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهي لا ولا معروضا للعدد
 فلا يطر الخلف هناك اذا وجد بالفعل معروض للعدد لا استقامة في قبوله التضعيف كونه متناهي لا ولم يوجد بالفعل ليس
 معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لاتناهي الحوادث في جانب الماهية فانها لو كانت غير متناهي
 كانت معروضة للعدد كونه خارجا من القوة الى الفعل فلي بطلان على اطل لاتناهيها كما يحكم النظر فكيف لا يطل
 الدقيق فيحكم بان اللاتناهي في جانب الماهية واللاتناهي في جانب مستقبل سيات فانه اما ان يقال ان الماهية
 والاستقبال عبارة عن عدم حقيقة حتى يكون الماهية معدوما حقيقة عدما نهال الوجود للمستقبل معدوما حقيقة عدما
 قبل الوجود او يقال بان الماهية مستقبل موجودان في وعاء الدهر وفاق الواقع ويكون المعنى وكذا الاستقبال
 عبارة عن الغيبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث مستقبله كلها موجودة في الواقع فتكون معروضة للعدد
 في الواقع فلو كانت غير متناهي كانت معروضة للعدد والغير المتناهي فانها متناهي كان عددا لتضعيف لا اذ عليه فيكون متناهي
 بغير فعلية هذا التقدير كما يتبين البرهان على اطل لاتناهي الحوادث في جانب المعنى شبهة على اطل لاتناهيها في
 جانب الاستقبال فخلد ان ما يشهد صاحب الافق المبين من اهتمام برأين اطل التماسل على اطل
 لاتناهي الحوادث في جانب المعنى بوجوده في وعاء الدهر ومع اهتمامها على اطل لاتناهيها في جانب الاستقبال

من خواصه التوسعية كيث الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة سواسية في وجودها في وعاء الدهر والاضداد والافعال
 في اثنى الزمان بل افرق بينهما كالاشيى ووضح ان البرهان ناجح على ابطال راي الحكماء القائلين بقدم الزمان لا يتأخر
 استداره في جانب الماضي وكون الزمان مع ما فيه موجودا في وعاء الدهر وكونه ابد بلا ابتداء في جانب المستقبل ولا
 ينتهي على ابطال راي الحكماء القائلين بابتداء العالم ولا تنامي في جانب الاستقبال الا انهم لا يقولون بكونه موجودا
 في وعاء الدهر بل المستقبل عندهم معدوم بعض فليس موجودا حتى يكون معرضا للعدم وفيساق البرهان وكل ما يخرج
 من القوة الى الفعل فهو قناه ثم ان في بعضه وعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قد اخرجناه وكذا افعالنا قاهم الحكماء
 قدس سره من ان الفلاسفة جزئيا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضي وانكروا جريان البرهان فيها لا عدم جريانها
 البرهان فلان سلسلة المتعاقبات تمامها غير موجودة انما الموجود قد رقتاه لان كل قدر وجودها انما وجد بعد الغدوم
 قد رقتاه وقبله فاسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والعدم فقبل التسلسل تضعيف في نفس الامر معدوم
 وبل في الاكضعيف للجمع من الواقعي والافتراضي والقرينة انقول ان من شروط جريان البرهان الاجتماع لا شفع بينهما
 اي في ابطال التسلسل في مبادئ النظر فان مبادئ النظر من مميزات المطالب لا يجب تمامها اصلها واذ لم ينتج الايجري فيها
 في البرهان انتهى لا يدرى يحصله فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بسبب لوجود الزمان في وعاء الدهر بلا اعتبار
 فلا مجال لانكار انها من البرهان على ابطال التسلسل فيها لا تمامها في وعاء الدهر وترتيبها بالطبع او بالعلية او الجوان في البرهان
 فيها فاعلم ان المتعاقبات لما كانت موجودة تمامها في وعاء الدهر كانت معرضة للعدم فيكون عددها قابلا للتضعيف فلا يكون
 الا قاسيا وتناهي العدد يستلزم تنامي العدد ونقول فاسلسلة الى آخره ان اردوا ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية
 مركبة من الموجود والمعدوم لهرت فهو غير مستقيم على راي الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم في وعاء الدهر وان لم
 انها مركبة من الموجود والمعدوم الزماني فلا بد ان التسلسل تضعيف في نفس الامر المعنى الذي نحن بصدد ضرورة انها معرضة
 لعدوم كل عدد قابل للتضعيف فيكون عددها قاسيا وتناهي العدد يستلزم تنامي العدد وتمامها كلامه يدل على انه لا بد من
 جريانها البرهان من قبول المتعاقبات انفسها للتضعيف وليس الامر كذلك لاحاجة بنا الى التسليم ذلك بل كفاية التسلسل
 انها معرضة للعدم وعددها قابل للتضعيف فهو قناه وتناهي العدد يستلزم تنامي العدد وتمامها كلامه يدل على انه لا بد من
 فيما سبق فقد ظهر ان البرهان ناجح فيما نحن فيه اي ابطال التسلسل في مبادئ النظر وان جاز ان لا ينتج فافهم قوله انما
 يجري فيها هو معرض العدد في البرهان وما ينفذه كبريان الزمنية والفرعية انما يجري في العدد او في ما هو معرض للعدم
 فهذا البرهان يقتضي بكون العدد قاسيا لاجل كونه قابلا للتضعيف وعدم اسكانه للتضعيف من دون تنامي الزمان على ما في

والمعدومات فاما جعل عليه باستلزام تناسلي العدد تناسلي المعدود وكذا برهان الزوجية والفردية فان حاصلاته لو وجدت لمجرد
 غير تناسلية بالفعل كانت مخرضة للعدد قطعا والعدد لما خرج فيقسم متساويين النصف الاول تناء لكونه محصورا بين المبدأ
 وسد النصف الثاني وكذا النصف الثاني فليس في النصفين اذ مجموع المتناسلين متساو فاكل تناء والمفرد فباختصاص واحد
 يصير زوجا فيقول الى الاول ونساق الكلام الى آخره فبذلك البرهان ايضا يعطى تناسلي العدد ولا تناسلي المعدود بها سلطة
 فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يصف بها المعدود بواسطته فقد وضع ان هذا البرهان لبطلان
 الاتساق المعدود بها سلطة لبطلان التناسلي المعدود وكل ما هو مخرج من العدد فانه تناء بهذا البرهان سببا راكبا من الملوك
 اوس البررات ونساقها من التعليل في القول بان مخرج المعدودا هو الطبيعة المادية بحيث باطل كما يستفاد انما
 تعالي هذا وسيلنا قد عد برهان الزوجية والفردية من البرهان الموقر بهما وقد اتيك فيه تارة باردة بجزان يوجد كثره غير
 تناسلية ولا يكون مخرضة للعدد وقد نبهناك على فناء هذا الزعم فيما سبق فتذكر تارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد
 التناسلي لا يجب منه انها انقيضان فكيف يرتفعان ويحترقن عليه فاقم الحكماء قدس سره بان الزوجية والانقسام يتساويان
 والفردية والانقسام الى زائد ناقص بواحد وعدم الانقسام يتساويان فالحسن شانه الانقسام بهما بعد الزيادة والانقصان غير
 المتناسلي لا يتقسم الا لثنتين احدهما تناء والاخر غير تناء زائد على على انقسم التناسلي بمرتبة غير تناسلية فيغير التناسلي لا يتقسم
 بشئ من الزوجية والفردية وتكونا سلطانا ان الفردية عدم الانقسام يتساويان فيقول هذا المفهوم مهم مما احدثه ناقص
 بر واحد مما احدثه ناقص باز يدبر مع اعداد التي يصير شقا يتساويان بزيادة واحد وانقصا بهما انقسم الاول والثاني فغير
 التناسلي فرد بهما العشي كيف وغير التناسلي انما ينقسم الى ثلثه والى غير ثلثه ولا يصير التناسلي بزيادة واحد غير ثلثه ولا غير ثلثها
 ينقصان واحد تناسليا فلا يصير بزيادة واحد وانقصا زوجا وانما هذا الحكم فاما تناء واحد ناقص لهما عدد وكلامه الشريف وهذا
 الكلام في غاية الدقة والسادة فان قيل ان غير التناسلي اذ ناقص منه واحد يصير ثلثا قطعا لانه اذ ناقص منه واحد يتحقق فردية
 من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصا فذلك المرتبة التي حصلت بعد النقص الواحد يكون اقل من المرتبة
 التي تليها على ذلك المرتبة وذلك الواحد سيكون تناسلية لكونها قابلية لان زيادة واحد على عدم اسكان الزيادة على شئ بدون تناسلية
 واذا كانت تلك المرتبة تناسلية كانت المرتبة التي تسفل عليها وعلى ذلك الواحد الذي تناسلية تناسلية فاما تناسليها الواحد الزائد
 على التناسلي بقدر تناء تناء فلا يصح قوله والا غير التناسلي بنقصان واحد متناهما قلت فاولا على حيا لا لبطلان الاتساق
 العدد بالفعل لا يتعلق له برهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى قوله او مخرجها
 بالطبيعة هي الطبيعة المشتركة لهم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن حكم المنفصل ان العرض الواحد لا يقوم كاشرا

من موضوع واحد فادرك عليهم ان العدد عرض تمام اكثر من موضوع واحد فاجاب عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يتوحد
بالكثير بان يكون كل واحد من اكثر موضوعات العدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة والاقام
عرض واحد مجموع اشياء بان يكون الموضوع هو الجميع فليس ذلك مستلزما للعدد انما يتوحد بالجميع لا بكل واحد وانما يتم
بعض المتأخرين ان في الجواب غير تام اذ الجميع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكر والزم قيام اصل غير
المحصل فنلك سلكا آخر للنقص عن الايراد قال بان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانما عرض العدد
الطبيعية المحدودة لانها غير قابلة للاشتراك معروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة
المشتركة بينهما هي الطبيعة المادية ولا بد سبب على ذي سكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يقول
عليه اعتراضه على جوابه لعدم يلزم قيام لمحصل فغير المحصل فخلاله لا دليل على بطلان الملازم كيف وكثير من الاعراض
كالنفس والغايرة وغيرها فاقابته مجموع اشياء متغايرة بحسب لقائهم والجميع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا يبلغ بنا
للقول يكون كل تلك الاعراض الطبيعية المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بها
ليس بحقيقة محصلة وانما جابه الذي يتجسد فلو جابه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فخلاله عن شفا انفراد مجموع
احمال الآحاد وما شفى انفرادها فخلاله سبيل الى التحاكون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وعمر خالد مثلا انشزع العقل
من كل منهما واحد فمتحقق ثلثه اعماء مشتركة من ثلثه رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير ان في ان
العدد عرض هو العرض فمتحقق محل فلو كان محله موضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لم تتحقق العرض بدون شخص
المحل اللازم فقلت بطل اتفاق الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امورا لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال
الاجناس العالية عشرة فخلاله محال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فجل ما زعمه هذا القائل سخيف
باطل ليس على كل قوله انما هي طبيعة مادية فبنا على انه من الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكفر افرادها وتخصصها اذ كانت مادية
وان اختلاف تخصصها فلو اريدت ان اختلاف امتدادات اربابها كما ساء في انشا الله تعالى يستعرف انشاز سماته ما هو الحق في ذلك قوله
لو انت خبير بما فيه قال في احاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصدق والكثرة بحسب المميزين او معروض فذهب
الحقيقة هي مجموع الآحاد المحصنة فلا يلزم ان يكون بينها طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما تحققت المحققون انما هي
في الكثرة بحسب الافراد والمصدق فيقال العقول عشرة وكثير معني ان مجموع آحادها كذا انك لا ان بينها طبيعة واحدة
مشتركة بينها هي العقل هذا اذا قلنا ان كل واحد منها هو طبيعة مخصصة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية معهما
لكم حقيقة مجموع الآحاد المحصنة يكون معروضا للعدد بالضرورة وبذلك تدعى طبيعة مشتركة بينها فخال فففيه نظر فحق الجواب

ولعل حاصل النظر المصحح عليه بقوله في نظر ان الكلية الجموعية وانما يها بها هي الجزئية من عوارض انكم بالذات فيها عوارض
لعدد و بالذات فمجرد عوارض الآحاد المخصصة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجمع انما ييسر كلا ومجموعا بعروض العدد الواحد وعروض العدد
واحد وانما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجمع عينية مشتركة لما عرفت سابقا من ان موضوع العددي في الطبيعة المشتركة والاول
يتألف من واحد بالكثر وقد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضه للعدد طبيعة مشتركة فلا يبدى الفرق
بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئا او كان كثرة الافراد متضمنة لطبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء متضمنة لطبيعة مشتركة
بينها بالفرق ولعل النظر المشار اليه بقوله في فنية نظريته بعد هذا المصحح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترك في
طبيعة مادية فنعلم ان الاقسام بالكثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية كما راعى بعض المتأخرين الذي نقله الشارح كلامه
وانت تعلم ان الكثرة على نحو الاول ككثرة حسب الاجزاء وهي من شأن المركبات والمجموعات والثاني الكثرة بحسب الاصناف
والافراد وهي من شأن الكليات والاشياء في معنى الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك
الكل ليس عرضيا له كيقال الانسان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي مجموعها كثيرة والثاني كثرة الكل بحسب
افراده التي ذلك الكل عرضي لها كيقال الكتاب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق به عليه من الافراد الانسانية كثير
فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزم ان يكون معروضها معروضه للعدد لكن الاستلزام ان يشترك الاجزاء في طبيعة واحدة
لم يستلزم عروض العدد في ان يكون بين اجزاء طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال شلمانيد واحد والسواد واحد وهما اشان
فذلك الاشان كثير بحسب الاجزاء معروضه للعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا سلبا ولا كمالا في
العدد لها كيف وكل منهما واحد قطعا والاشان هما الاشان فقد عرض لها العدد ومشتراك في معروضها مع عدم اشتراكها
في طبيعة جوهرية لا يعيدى من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية فعلا اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في اشياء
والوجود وغيرهما من المنهيات العامة اشتراكها في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي الكثرة من اشياء
اشياء في ذاته بحسب غيرها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما
زعم فان اشياء والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر وعوارض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي
اصلا ولا كانت من افكار الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجواهر مثلا
ذات لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراد مجزئات كالعقول وماديات كالاجسام والمجذبات والماديات لا تشترك في طبيعة
مادية وكذا المجزئات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا كيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات اقسام
بالمجذبات لا تشترك الكيفيات التي تحتها بالماديات في طبيعة مادية لان يقال ان يتعلق بموضوع في الاعراض بغير مناسب يتعلق

بالمادة فقد وضع بهذا التفصيل ان ما عر بعض المتأخرين من كون مرض العد والكثرة هي الطبيعة المادية لا يصح مطلقاً
 اريد بالكثرة والكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر كلام الشارح في الاحتشاش من
 ان الكثرة بحسب الاجزاء لا تستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلاً عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم
 ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد مسلمان لا
 فرق بينهما في ذلك الحكم ما ذكر من النظر في غاية السقوط اما لا فاعلم عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يتبع
 طبيعة مشتركة فضلاً عن ان تكون مادية واشترك عرضي لا يجدي لان عروض العدد هو الذي يكون فشارك اشتراك
 ومشارك اشتراك هي الا حاد العرضي المشترك بينهما لا يتحقق لذلك العرضي الا بعرض يتحقق تلك الاحاد المعروفة لك
 العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد ليست على اشراك طبيعة مادية واشترك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشتراك
 طبيعة مادية بينهما واما ثانياً فلان كون الكلية والجبرية اولاً وبالذات من عراض الحكم وان شئت بهن جميعهما فلا سفة لكنه غلط
 فاحش لمان الحكم ففصل هو العدد امر مشترك لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمشارك اشتراك العدد من الوحدات التي
 هي اشتراكية فصدق التعدد والكلية والجبرية اولاً وبالذات من عراض اشتراك العدد لثلاثة اعداد ثانياً فلان المقدرة الثابتة
 الكلية والجبرية من عراض الحكم حقيقة مستمرة لا بد من لها حتى لو سقطت ثم الكلام اذ حاصلها الاجزاء تكونها كثيرة معروفة
 للعد بالضرورة وعروض العدد ليست على اشراك الطبيعة بينها بناء على ما دعم قوله ولكن الاستدلال ببرهان المتضائفات بطل
 هذا البرهان اذ على تقدير الانتسابي لعل في جانب التل او الانتسابي للمعلولات في طرف استقبل يلزم زيادة عدد الاض
 على عدد المتضائفات الاخر واللازم باطل بالملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الغلاني مثلاً لعل مستند الى علته سابقة وهي
 الى اخرى سابقة وكذلك الى نهاية يتحقق في ذلك العلول معلولية حقيقة وليس فيه علته لا فرضنا والمعلول الاخر والمافوق
 فحق كل مرتبة حادثة تلك السلسلة الانتسابية عليه بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة
 ويكون عدد المعلولات اكثر من عدد العلويات بواحد كذا لو فرض ان العلة الغلانية علة اولى سابقة على معلول وهو علة
 للمعلول اخرو هو الثالث وكذلك الى نهاية بالفعل يلزم بالضرورة ان يكون عدد العلويات اكثر من عدد المعلولات بواحد اذ في
 العلة الاولى عليه وليس فيها معلولية وفيما دونها الى نهاية يتحقق في كل من احاد السلسلة عليه ومعلولية معلولها بالطلان
 اللازم اعني زيادة عدد المتضائفات وتمامها العلوية والمعلولية على عدد المتضائفات الاخر فلان المتضائفات ليست لا تتحقق
 الا بين اثنين من الضروري ان يكون بازا كل واحد من آحاد المتضائفات الاخر فيجب تساوي عدد
 المتضائفات بالضرورة ولعلك قد قطنت ما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل الانتسابي للحواش في جانب الانبال يبطل

لا يتأخر بيان جانب تقبله فليقل به نذهب الفلاسفة القائلين بزيادة العالم والبرهان جميع الحوادث من الاول الى الابد
 موجودة في وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلوية والمعلول في ما بينهما فاذا عين واحد من اعداد سلسلة اللاتناهي وقيس الى العلوية
 السابقة كان معلولا صغريا وناقبلا عنه ومعلولا ساعا ولذا قيس الى معلولات اللاتناهيته كان هذه صغرة وناقبلا عنه ومعلولا
 معا فيلزم زيادة عدد احد المتضامين على عدد المتضامين الآخر على التقديرين وكذا سيقل نذهب القائلين بحادث العالم
 مع التقبل بلاثناهيته في جانب الابد ووجود الحوادث في وعاء الدهر كذا هو نذهب صاحب الانقاسين والفرق بين ال
 تناسي الحوادث في جانب الاول وبين لاثناهيته في جانب الابد في جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهي في
 جانب الاستقبال انما هو بمعنى انه لا ينفذ على عدلاته بخلاف اللاتناهي في جانب الماضي اذا كانت الماضية قد خرجت من
 الفترة الى الفصل فلا يتصور لاثناهيته بمعنى انه في غاية السقوط لاثناهيته فالتأني في انما يتصور له الاستعداد الزماني لا
 حسب لوجود الدهري والكلام في وجود الدهري نعم لا سيقل بهذا البرهان نذهب المليون القائلين بابتداء العالم لان
 الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهي الاتصفي عندهم وحيث وجود الدهري كذا الفلاسفة من افاضل الابليل
 عندهم قوله وفيه نظر ثم انما نظرون في برهان المتضامين ان يحصل البرهان انه على تقدير لاثناهي العلل واللاتناهي
 المعلولات يلزم تحقق معلول آخر يتحقق فيه المعلول ودون العلوية او يتحقق علته او يتحقق فيها العلوية ودون المعلولية فيلزم
 تحقق المعلولية بدون العلوية او العلوية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضامين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان
 بان العلوية المتضافية للمعلولية المستحققة في المعلول الاخير هي العلوية المستحققة في علته السابقة عليه هي مستحققة وكذلك المعلول
 المتضافية للعلوية المستحققة في العلوية الاولى هي المعلولية المستحققة في معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضامين بدون
 الآخر نعم لو كان مضامين المعلولية المستحققة في الشيء العلوية المستحققة في ذلك الشيء ومضامين العلوية المستحققة في الشيء العلوية
 المستحققة في ذلك الشيء ازم من تحقق المعلول الاخير مع لاثناهي العلل او يتحقق علته فلول مع لاثناهي المعلولات وجزء
 احد المتضامين بدون الآخر وبذلك اضطربت انما تنجز على ما فهم من البرهان ولا اساس لبا ما قرناه كما لا يخفى فكلنا قد قبح
 قال في كاشيته ان قيل ان الزيادة بين الالاف والاعلام حال ان المعلول الاخير معلول محض ما فرقنا في الالاف لاثناهي علته
 ومعلول معا فلما انما يلزم الزيادة باعتبارها على فوق المعلول الاخير مع معلولية التي غير مضامينها بل هي اجسدية
 بالقياس الى نوعها العلوية وكذلك في كل فوكاني ولذا لم تعتبر تلك الاجسدية بل مع مضامينها فلا يلزم الزيادة فلزم معها مع
 اعتبار الاجسدي لثاني ما يتضمنه المتضامين من الكثرة ووجدنا في الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب المعدن من
 المتضامين فنقول ان عددها مشترك فاما ان فيما فوق المعلول الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضامين بمضامينها

فبقى في المعلول الآخر معلولية لا يكافي لها عدد فيلزم ان يحقق شيء من المتضامين في السلسلة المفروضة بدون متضايف
فلا يتكافئان في الوجود البعدي وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال ان ليس الكلام في تطبيق احد المتضامين مع متضايف الآخر
بل في تطبيق عددها مع عدد الآخر مع عزل النظر عن كونه متضايفا او لا لان نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق
احد المتضامين مع الآخر لا مع الاضغبي فلو قطع النظر عن كونه متضايفا فلا تنكح الاستحالة في التبريد والتناقض اذا تساوى
والشكاف في العدد من لوازم المتضامين من حيث ما متضايفان فيجزان يكون عدد العلويات ازيد و عدد المعلويات نقص
فيما فوق الاخير ووجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لا يقتضي التساوي لان عدم تناسبهما يقتضي ان لا يقع التطابق
على حد سواء كان احدهما زائدا او لا انتهى ان اشبه اكثر من اثنين مع ان اثنين لا تقع في التطبيق مع المشهور على حد
غاية الاطراف مرتبة الزائد لا تعين ففكر تظلم صيحا انتهى وانت تعلم ان على ما ذكره مسطرة لان لنا مقدمات صادقة في الواقع
قطعا الاولى ان العلوية والمعلولية متضايفتان الثانية انه لا يمكن تحقيق احد المتضامين تعقده بدون تحقق الآخر وقطعا الثالثة
ان متضايفا واحدا لا يمكن ان يكافي ويأزى اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازاء واحد من جملة المتضامين احد من آحاد
المتضامات الاخر فحسب فلا يمكن ان يكون بازاء عليه واحدة معلوليتان او اكثر بازاء معلولية عليتان او اكثر ونهذه المقدمات
الثلاث ضرورية غير قابلة للنقض وبعد تبسيطها نقول لو وجدت مثل غير تناسبية وتسلسلت من دون ان يكون هناك علية اولى
وانتميت السلسلة الى المعلول الآخر الذي هو معلول بعض ما واجدت سلسلة من العلوية الاولى وتمازت الى نهاية خيرة
لم يوجد هناك معلول آخر كان الاول عددا للمعلويات زائدا على عدد العلويات وعلى الثاني عدد العلويات زائدا على عدد المعلويات
واللام باطل ما الملازمة فلانة على تقدير وجود السلسلة اللا تناسبية باسرها في الواقع يكون محروقات المعلولية اكثر عدد من
محروقات العلوية لبراد على التقدير الاول فاذا المعلول الآخر معروف للمعلولية فقط وكل احد مما فلا معروف للعلوية والمعلولية معا
ويكون محروقات العلوية اكثر عدد من محروقات المعلولية على التقدير الثاني فاذا العلوية الاولى معروف للعلوية فقط وكل احد
مما دونها معروف للعلوية والمعلولية معا فليست يمكن عدد احد المتضامين معنى العلوية او المعلولية زائدا على عدد الآخر
في تلك قطعا واما بطلان اللام فلان المتضامات الزائدة لا تتحقق في تلك السلسلة اعني العلوية او المعلولية لما ان لا يكون
متضايفا لشيء وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون متضايفا لمتضايفه اما ان يكون خارجا عن تلك السلسلة وهو
خارج البطلان لانه يستلزم وجود متضايف بدون متضايفه او لا تعلق لمخرج تلك السلسلة او دافلا في تلك السلسلة فيلزم
ان يكون معلولية واحدة متضايفة لعليتين او عليه واحدة متضايفة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولا يخفى ان ما
ذكره لا ليس في الجيبان قوله فيجزان يكون بين اية عشية وكل واحد منها قناه قال في الحاشية وما قيل في الجواب من

ان ذالك الحكم الاجمالي على وجه الاستغراق بحيث يتناول بالجملة ما يقع ان بين هذه الطرف واية نقطة تعرض او صدر فيكون
 النزاع فبهذا المذهب دون النزاع وبكذا اذا صدق على الاستغراق اشتمل ان من سبب السلسلة الى اى ما يلزم الترتيب فيها
 دون تخمين فيصدق ان الجملة دون تخمين والاصل ان الحكم اذا اشترق لكل واحد مطلقا منفردا كان او ملحوظا مع الاتباع
 كان ذلك الحكم على الجملة الغير متناهية اذ انحصر بكل واحد بشرط الانفراد فانه قد ينفرد بحكم الجملة فاذا صدق الحكم على الاستغراق
 ان من سبب السلسلة الى اى ما يلزم الوجود والترتيب فيها فانه يصدق بالضرورة ان السلسلة تمامها متناهية فليس بشئ لانه
 ان اسبقه بقوله اى ما يلزم الوجود والترتيب علم من الواقع بين اثنين فان الحكم الكلي منقطع وان اراد كل واحد من الاثنين ان ينفرد
 بتناهي الجملة لان الجملة ليست كذلك انتهى وما حصل منه ان استدلال بتناهي كل واقع بين اثنين على تناهي الكل اذ يح
 بان الحكم لكل الافرادى في حكم الكل المجموعى وان استدلال بان سبب السلسلة الى اى ما يلزم الوجود والترتيب فيها
 فانه على تناهي الكل منقطع هذه القضية كلية قوله وقد عبر عن على البطلان الدور والتسلسل جميعا انت تعلم ان اللازم من
 هذا البرهان على تقدير الدور والتسلسل هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم والحكاك من الاستحالة لكنه ليس
 باجن استحالة من الدور وكيف وقد ذهب جميع غير من الحكماء الى تجزؤ ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى عدم
 العالم ووقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البلذ الصبيان الى تجزؤ الدور فلا يصح تعليل
 استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى قال فى الحاشية لا يخفى ان البرهان لا يصدق تحقق ما هو
 موجود بالذات كاشيات وجود الواجب تعالى لقائه فى سلسلة احوالات ولا يفيد البطلان الامور الغير المتناهية مطلقا
 كالمعدات والشرائط والمعلومات انتهى لا يخفى ان ذالك الكلام ليس له معنى لان ذالك البرهان كما يفيد اشبات انتهائى سلسلة
 احوالات الى مرجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهائى سلسلة المعدات والشرائط الى معدود شرط سابق عليه لان
 كل امر متوقف على معدود شرط سابق عليه فانه حادث لا محالة فلما ان ينتهى سلسلة الحوادث فى طرف السبب الى حادث
 لا يكون قبله حادث بل يكون ذاك الحادث فاعلم ان القديم بلا واسطة معدود شرط فيكون سلسلة المعدات متناهية
 ولا يكون سبيل الى تناهي المعدات والشرائط ولا ينتهى سلسلة الحوادث الى حادث كذلك بل يكون كلاما مستندا
 الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الحوادث ما بالعرض بالقياس الى سابقه وموقوف عايد لا يكون شئ منها مابدا
 فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا يمكن القول بانتهائى السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى
 بلا توسط حادث حتى يمكن القول بتحقيق السلسلة لاجل استثناء ما الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف الفروض واذا لم
 ينته السلسلة الى الواجب بالذات امكن عدمها سافلا فلو كان موجودا لان الحكم بالجموع لم يوجد ولا يجب ما لم يتبع

جميع انحاء عدمه لا يتبع جميع انحاء عدمه لم يستند الى الواجب بالذات فقد لوح ان هذا البرهان كما يبطل لاتتناهى الى ما لا
يبطل لاتتناهى الى ما لا يتبع جميع انحاء عدمه لم يستند الى الواجب بالذات فقد لوح ان هذا البرهان كما يبطل لاتتناهى الى ما لا
الاولى موجود وكل ما هو مسبوق بها فهو باطل بالعرض بالقياس اليها لا يلزم على تقدير ابدية العالم وجود ما بالعرض بدون ما
بالذات ولعلك قد تحدثت بما ذكرنا بطلان ما زعمه الحكماء من قدم العالم ولا تناهى الحوادث في جانب الازل وقدم
الافراع بما ذكرنا الاشخاص وسبوقية كحيث بحدوث قبله ما لم يكن في ربط الحوادث بالقديم من صدور كل حادث بتوسطه
آخر الى ان نهاية ولم تغفلوا بان هذا ليس من ربط الحوادث بالقديم في شئ وانما هو قطع الربط ليعرف من انه على هذا لا يمكن
القول باستناد الحوادث الى الواجب سبحانه وبسط الكلام في هذا المرام يستدعي فروجا عن المقام فادع العلم ان من اقوى
البرهان المشهورة فيما بين الحكماء لما افرد عن القدر المقبول عند رباب التحقيق واصحاب التدقيق البرهان المسمى ببرهان
التطبيق والاشراج مع تعرضه لكثر البرهان الغنى منها واليسين الرخيص منها واثنين اعرض عنه اما سبلنا في التفسير
والبيان او اتباعا لبعض المتأخرين الزعمين عدم جريان في ما لا وضع له وان كان زعم من الاباطيل الغنية عن التبيين
او اذا ما صاحب لائق ابيهم فانه لم يشر في ذلك لبرهان المتيقن انما نحن فاما نجد من انفس رخصة في تكرار ما لا نرى في تعرض له
مع عرض الشارح عنه بما نطقه البرهان فلم نصلح ما عرض بعض المتأخرين من الطغيان ثم نعالج ما عرض لصاحب لائق ابيهم من
البدعيان فنقول فلو ثبت سلسلة رتبة او حجة متقدمة لالي نهاية لانفس منها حجة متناهية الى مرتبة معينة حتى يحصل منها
جملتان متشاكلتان او متصلتان صديقه متدرك من بعد وفروض الاصل الاخرى من تلك المرتبة المعينة ويكون الجملتان
جزء من الجملتان الاولى فلما طبقنا بين سائر الجملتين بحيث لا يتخلل انساقيهما او القابلية تطبيقا اجماليا على ما يجب يقع بازا كل مرتبة
من احداهما مرتبة من الاخرى لالي نهاية فاما ان يتساوى الجملتان فيلزم تساوى الكل وانجزرنا بفضل الاولى على الاخرى
ولا يسيل بفضل الزيادة الى البعد المتطابق البديهي ولا الى الاواسط لا سابقا ولا تاليا فوجب انتقال الزيادة الى
الكانسب الاخر او لا يتصور الزيادة على شئ الا بعد انتهائه وانقطاعه وجب انقطاع الجملتان الاخرى وانتهاءها باو اذ الجملتان الاولى
ناكدة عليها بقدر قتناه والازد على المتناهي بقدر قتناه فالحجة الاولى البقية متناهية في تقدير البرهان وهو كما انه ينحصر
على البطلان الكليات والتكلمات المتشعبة الا اننا نثبت كذلك ههنا بعض على البطلان لاتتناهى الاعداد والمحدودات المتسقة
سواء كانت مادية او مجردة فهو ما ينحصر على البطلان لاتتناهى اعملى ولا تناهى الحوادث الموجودة في الدنيا المرتبة بحسب
تقدم التأخر الطبيعيين الا اننا نثبت في جانب الازل كما زعم الحكماء واني بانها لا ينفك كما قدومه صاحب لائق ابيهم
ولا تناهى النفوس الناطقة بوجود مجتمعته وترتيبها بحسب عدد شيئا قال بعض المتأخرين ان هذا البرهان لا يجري الا في

الماديات وليس المراد بالتطبيق الا التبادر منه وعنده في العلم بتعليق يستلزمه فيس القياس المحاذ في الخارج او في النوع
 بين التجانس من الكليات بالذات او بالعرض بحيث انهم قد من احد باجنس معين تحليلي او تاليفي ورفع في استلزام الاتصال
 او الاشتاق كان بجذائه بعض حين يلائمه من الآخر ثم انما يظهر فخلت بينهما بلزوم القطع بتلخيص الناقصة والزيادة اذا
 ساقى التطبيق بينهما في ان اوزمان متناه ولا يخاف في ان التعلق بحكم كمالها باسكان التطبيق في الخارج في زمان متناه بين
 متجانسين خصيص من المقادير والاعداد المادية المستتقة الموجودة في الخارج من حيث كمالها كما نأخبر عنها بتطبيق
 المبدء على المبدء من حيث يخلق الاستدلال على الاستدلال فالبرهان ينتج عن على استحالته ما يكون فواضعهم غير المتناهي من
 المقادير والاعداد المذكورة بذلك كما كانت تعلم ان في التورية بعض اوزان المراد بالتطبيق على ما شرنا اليه ليس ما زعمه كيف واذا
 فرضت سلسلة من المعدادات متحدة متحدة متحدة من مبدء معين ثم فرضت سلسلة اخرى كذلك كان مبدء الاول
 بازار مبدء الثانية والمرتبة الثانية من الاول بازار المرتبة الثانية من الثانية والمرتبة الثانية من تلك بازار المرتبة الثانية
 من ذلك وهكذا ثم اذا فرض ان احداهما ناقصة من الاخرى فلا محالة ينقطع الناقصة ويكون في الزيادة مرتبة ليست في مكان
 ثم انه اذا كانت السلسلة موجودتين مرتبتين متطابقتين في مطلق بين مبدءيهما حتى تطابقت السلسلة تطبيق المبدء على المبدء
 يظهر لفظ السلسلتين قطعا سواء كانت السلسلة من الكليات او اشتملت المتصلة لوالاعداد والمادية او مجردة بلافق
 اصلها فمذكورة هذا القائل لفرقة بلا فرقان دعوى بلا حجة وبرهان ثم علم ان البرهان كما اشرنا اليه ما مخرج على البطلان الخارجي
 الحوادث في جانب الازل والابد واستدراك الزمان والحركة اللائق بينهما عند الحكم بالاجتماع تلك الاشياء حسب الوجود والعدم
 وترتيبها حسب ترتيب ازمته وحدتها فبطل به بسبب العالمين بالقدم المبررى والذاهبين الى حدوث المبررى الثانيان
 بادية العالم وقد شق ذلك جدا على مقلدي الفلاسفة وعلى صاحب الافق المبين فقال بعض مقلدي الفلاسفة انحصارهم
 ان الوجود في حاق المبررى ليس وجودا ذا معنى الوجود الزمانى في كبر الاعيان بل الوجود واحد اعتبارا فهو باعتبار وجوده
 في افق النقض وجودا زمانى ومع غلظ انظر عن التعبد والقصم وجود مبررى فوجود الزمان والذاهبات الغير المتقطعة بالاعتبار
 الاول ليعطى البرهان في جميع عين الوجود متناهيته مبتلا باعتباره من غير ان البرهان الا في الوجود ولما انما اعتبر وجوده باعتبار الثاني لغيره
 التطبيق على الزمان متناهيته المذكورة بحسب اعتبار الازل لتطبيق على من امكان الواقع في الازل الزمان المتناهي التطبيق فيها انما يمكن فيها
 وجودها والموجودات الدهرية اللائق بامية غير موجودة فيها حتى يجزى فيها التطبيق به يحصل كلامه انت تعلم فانه من المستحيل
 لان اكتمية الزمانية والحركة المنطقية عليها المتصلة بالقضايا متصلة موجودتان في الدهر من الازل الى الابد و
 كذا الحوادث اللائق بامية مستتقة موجودة في الدهر فكما يلزم من تطبيق مبدء واحد على مطلق الكمية المتصلة على مبدء اخر متناهى في الكمية

اوفى الوجود انطباق استواء واحد بها على استواء الاخرى لاجل الاتصال كذلك يلزم من تطبيق مبدء جليسن الكمية الزمانية على
 مبدء جملة اخرى منها انطباق استواء واحد بها على استواء الاخرى لاجل الاتصال اولاً ساغ في المتصلتين بعد انطباق المبدء
 على المبدء معد انطباق الاستواء على الاستواء ضرورة وكما يلزم من تطبيق مبدء واحد سلسلي سلسلي الاعداد المتعلقة على مبدء سلسلة
 اخرى مشابهة في الاعيان اوفى الوجود انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى كذلك يلزم من تطبيق مبدء سلسلة متصلة
 من الحوادث المتعاقبة على مبدء سلسلة اخرى مشابهة انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى والابطال للاتاق
 ولا يستدعي ذلك وجود السلسلتين في الجملة في الآت الزمان وانما كان يلزم ذلك لو توجب التحقق لتطبيق جزء جزو
 واحد وهذا ظاهر جدا ونهيم من يقول ان ما يفر من تطبيق المتصلات الغير القابلة في نسخ حقيقة بها او الاعداد المتعلقة
 في نحو وجود الزمان في ان كان حسب اختيار فمن الحالات لزوم الانقطاع في الواقع والحكان في الزمن فانما يتأتى فيما انقسم من تلك
 الامور في الزمن فيدل على تناهي اواقع منها في الزمن دون ما وجد منها في الخارج هذا كما ساء ولا يخفى ان هذا الكلام ليس
 كثير معنى لان المتصلات الغير القابلة والاعداد المتعلقة في نحو وجود الزمان لما كانت موجودة مجتمعة في نحو وجودها في ذلك
 وكانت جملة الكمية المتعلقة او انقسم المتصل او سلسلة الاعداد المتعلقة موجودة دبرية من الازل الى الابد وافرز عقل منها
 جملة متناهية شطب من مبدء الجملة الاولى او سلسلة الاولى وبين مبدء الجملة او سلسلة الباقية بعد الافراز تطبق في الواقع
 بحسب التجوز العقل الاصح يلزم بالضرورة انطباق الجملة على الجملة والسلسلة على السلسلة فيلزم الانقطاع والانتها في الواقع
 قطعاً فان قيل ان تطبيق المبدء في لا يتصور بحسب الواقع اذ يستحيل ان يجمع الجزاء السابق من الزمان مع الجزء اللاحق منه قلنا ان
 الخارج عن ذلك التطبيق لا يقع في تمام البرهان كما صرح به الفلاسفة انه في الجملة فلا يحسن للفلاسفة عن هذا الشكل العوض
 وان كانوا يكثرون من التوسيس والتوسيس في هذا المعنى بكل شئ ورد به يقول قائلهم ان هذا البرهان كما قيل
 لا تنافي الزمان والحركة والحوادث في جانب الازل كذلك يطال لاتناهي تلك الامور في جانب الابد وهذا كما يصح وتوحيده
 المتعلقة بخلاف حصول السلسلة وانت تعلم ان البرهان انما يشترط على البطل لاتناهي تلك الامور بحسب الوجود والدرى العقل
 بالوجود الدرى من مبررات الفلاسفة التي ما نزل احد بها من سلطان من باطليم التي لا يسجد لهم عليها البرهان فالبرهان
 لا يشترط على البطل لاتناهي في جانب الابد على ما يقول بالمليون لاهل سبيل الجدل ولا على سبيل الحكمة ومن لاهل الحكمة
 ان صاحب الاقرب اليقين لما كان قائماً بالحدوث الدرى تافها للقدم الدرى اعجب جريان البرهان في الحوادث المتعاقبة
 في جانب الازل لا يشترط انتها في البرهان على البطل القدم الدرى كذلك لا يشترط كفاية من على البطل لاتناهي الحوادث في جانب الابد فيشترط على
 ابطال لاتناهيها في جانب الابد فيحضر طرب لا يتخلص عن هذا القناص لان من منافع طفق يقول تامة ان الحوادث الابدية لم تخرج

بعد من ليس اني الوجود في معدومته فلا يحيل التناهيها البرهان من زرق النقطه يعلم ان عدم خروجهما الى الوجود وانما يحسب
 الوجود الزماني وجريان البرهان فيها كما هو بحسب الوجود الدهري على انه كان الحوادث انما بدية معدومته بحسب حدود الزمان
 كذا تلك الحوادث الازليه محدوده بحسبها فافرق بينهما في حسابه وتلك ان للاسوار التدرجيه وجرى الاول وحق في انفي الزمان
 والثاني وجودها في حاق الدهر والبرهان لا يقتضي على البطلان التناهيها بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودها في ذلك الاعتبار ولا
 بحسب الاعتبار الثاني لعدم ترتيبها بين الاعتبارين بحسب محاب او لا فلانه لو تم لدل على عدم انتهائهما من البرهان على البطلان الثاني
 الحوادث الازليه ايضا ولا عدد لغيره ان يقول الشعير في كل يوم واما ثانيا فلان الاسوار التدرجيه موجوده في مجموعه في وعاء الدهر و
 اجتماعها بحسب تلك المجموعة من الوجود لا ينافي ترتيبها بالطبع او العلميه وان كان ينافي ترتيبها بحسب الاعتبار الثاني فافهم ولا تخطئ
 ثم ان صاحب الاتفاق لم يزل على هذا البرهان فقال في القسبات فاما بسبيل التطبيق فافهم بحدوده ولا تعويل على
 بانيه بل ان فيه ليسا متساويا فالاقتنابات في جهة واحدة كما يتطرق اليها التفاوت من الجهة الاخرى التي هي جهة
 التناهي الاس من الجهة التي هي جهة اللانهايه كما ان سلسلة المات بغير نهاية سلسلة الآلات الالائية وليس يصح تحريكها
 بطلان من جهة اللانهايه واخراجها بطلان من جهة وحده وحده وعن الدرجات التي للآحاد بالاسر في تلك الجهة فاذن اذ لم يكن
 طرف احدى السلسلتين بغير المتناهيين المتناهيين بالزيادة والتقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
 او فرضا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ودرجته ولا يزال يفعل ويرد في الاواسط واما في الاواسط
 مستمرا للتطبيق ولا يكافئ الى احدى بعينه ودرجته بعينها اذ انتهى ولا تصح الى تسبغ مغاطي لا فقه بحدوده ولا صحة لمساخه فان
 سلسلة المترتبات المتحدات الموجودة في الواقع على تحت الاتفاق او سلسلة المتحدات على حصة الاتصال لوماته لا الالائي
 نهاية فاذا فخرت منها جملة متناهيه فمطبق مبداء احدى السلسلتين على السلسلة اللانهايه قبل الافراده السلسلة اللانهايه بعد
 الافراده على مبداء الاخرى لزم العلق سائر احدى السلسلتين على سائر السلسلة الاخرى فكم الاتفاق او الاتصال فكم متصل
 قطعان بازا كل مرتبه وكل جملة من احدى السلسلتين مرتبه وجملة في السلسلة الاخرى والاتصال بالزيادة وترد
 في الاواسط كما توجب لان الاواسط ترتيبها واتساقها والاتصال بها لا يتسع ان تحفل فيها بزيادة فلا محالة يكون تفسير الزيادة الى
 الجانب الآخر فتنتهي السلسلة فيبست التمازى وتغير الخلف ولا جمال لمنع امكان تطبيق بين السلسلتين من مقدارين متجانسين
 من موجودات مترتبات معروضات للاعداد والاتقانية فان التقابل بين السلسلتين بما يكافئ ذلك يمكن قطعاً وان منع عن مانع
 خارج فهو غير قاطع في امكانه بحسب نفس طابعها وذلك كافي في اجراء البرهان فالليل فليكن هذا يمكن اجراء البرهان في الموجودات
 الغير المترتبة للاعداد المتعاقبة ايضا فانها وان كانت غير مترتبة في الوجود او غير مترتبة لكن يمكن فيها بحسب نفس طابعها ان ترتب

كذا تلك الحوادث الازليه محدوده بحسبها فافرق بينهما في حسابه وتلك ان للاسوار التدرجيه وجرى الاول وحق في انفي الزمان

في الواقع على تحت الاتفاق او سلسلة المتحدات على حصة الاتصال لوماته لا الالائي

مترتبة مجتمعة يمكن التطبيق بينها فينتاق فيها البرهان ونظير الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتيب لجزء البرهان
 ان المصنف في السلسلة اللاحقة مجتمعة مترتبة لا يلزم من تطبيق البدر على المبدء انطباق السلسلة على السلسلة فلا نظير انتقال
 الزيادة الى ايمانها الاخر وانقطع السلسلة في ذلك ايمانها اذا اعتبر الترشيح الاجتماع فلا ريب في جريان البرهان فلا
 في ايراد البرهان من اعتبار الترشيح والاجتماع بالفعل وهذا ما سرفنا قيل لا يمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين في السلسلة
 الواحدة من التفتين بالكلية والجزئية لان مبدء الجزئية اذا احتمل الى مقابلة مبدء الكل لا يتصور انتقال ثاني الجزئية
 مقابلة ثاني الكل لان ثاني الكل هو الذي كان مبدء الجزئية ولم يبق هو في مرتبة وكذا الحال في سائر المراتب قلنا مبدء الجزئية
 لا اعتبار ان اعتبار مبدء الجزئية واعتبار ثاني الكل وكذا ثاني الجزئية لا اعتبار ان اعتبار ثاني الجزئية واعتبار ثالث الكل
 وكذا مبدء الجزئية حيث انه ثاني الكل لم ينقل من مرتبة وان لم يكن في تلك المرتبة من حيث انه مبدء الجزئية وكذا الحال في جميع
 المراتب فافهم قوله وتوضيح اصغرى الى هذا القياس الذي استنتج من عدم انساب التصور من التصديق كانه قياس من اصول
 الاستنتاج وهو ان كل كاسب مقصور معرف وكل معرف مقول ولا شيء من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على بنية الشكل
 الاول ولا شيء من التصديق بقول وهذا ان نظم على بنية الشكل الثاني ويرد عليه رودا ظاهر انه ان اريد بالمعرف في قوله
 كل كاسب مقصور معرف اجنى اصطلاح الاصغرى في القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب مقصور امر سابغا غير محمول
 لا ينبغي ذلك من دليل ان اريد بطلق كاسب التصور فالكل في القياس الاول ممنوعة وهي اصغرى القياس الثاني و
 اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلا يتم الاستدلال فلورود هذا المنع تحشم الشارع توضيح اصغرى في القياس الثاني بان
 كاسب مقصورا ما يفيد التصور بالكلية والتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثاني انما هو بالعرضيات فكاسب مقصور
 منصرف فيها وكل منهما مقول كما حصل باننا غنا الشق الثاني ونفع المنع بالاستدلال على حصر كاسب مقصور في المقول
 والى هذا اشارة في الحاشية حيث قال مسلما على قوله المقصود من كاسب المقبول التصوري واشارة الى ان المراد بالمعرف
 في الاصغرى ما يفيد تصور الشيء كاسب المقبول المقصود من كاسب المقبول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما حمل على شيء لا عادة التصور والافلاقي
 الديل انتهى وهو ظاهر فاد لو اريد بالمعرف اجنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس معرف بالمعنى المتعارف وليس هو الذي
 بل الذي ان التصديق ليس مفيد التصور فان تعلم ان انت غير ساقط بانجمه لان حصر كاسب مقصور في ما يفيد التصور بالكلية
 وما يفيد التصور بالوجه مسلم كحصر ما يفيد التصور بالوجه في العرضيات ممنوع عند من جرد كاسب مقصور من التصديق كما لا يخفى
 والما يرد بان التمهيد كما يصح بالاجزاء الذبئية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في الحكمة الشرقية بان التمهيد بمجموع
 الاجزاء الخارجية عدم مقصور الشيء بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكلية فلا يخفى ان المراد بالمعرف في الذاتيات والعرضيات قضية

في المصنف
 من مجموع

ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة لم تكن ضرورة ان اثنى جميع اجزاء والما تحديدا واحدا ومن الاجزاء الخارجية فلا يجوز لهذا
 النحوس التحديد تحدي بالذاتيات وليس تمامها على ان الاجزاء الخارجية لا بد من الاجزاء الداخلية بحسب الاعتبار على ما هو المشهور في انحاء
 محمولة باعتبار لاسيما على ما ذهب اليه في المورد مع ان كلام الشارح على معنى منع الكلية القائمة كل معرف مقول فحده
 جواز التحديد بجميع الاجزاء الخارجية لغرض ضرورة ان اثنى متوجه سواء جاز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية او لم يجوز ان كان يصل
 نقض الكلية بالقي به بالاجزاء الخارجية لم يضرب الشارح اذ لا ان يقول ان المعروف مخصص بما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور
 بالوجه وفيما التصور بالكنه اما الاجزاء الخارجية او الاجزاء الداخلية وفيما التصور بالوجه في العرضيات وظاهر ان التصديق
 ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معر فلكان ما من الاجزاء الداخلية ومن العرضيات وكل منهما مقول لاشي
 من التصديق بمقول فالوجه هو المنع وعمل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكير وقال تفكر قوله والتصور مساوي
 اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري وبعض من كل منهما نظري و
 كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والابراز ان يكون جميع التصورات نظرية
 وليكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلذا تعرض لهم
 لا ابطال اكتساب التصور من التصديق وكسبه وقد مر في الموضع المذكور في الاشياء حيث قال لا تعرض لهذا المقدمة في اكثر الاشياء
 ولا بد منها لعدم تمام المطلوب به وبنا فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك لا يجدي به طالع كون التصديق معر فاعني
 المستطوع وكون التصور كسابا للتصديق على النحو الذي في هذا المقام شيئا بجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض
 التصديقات علاقة بها ينقل من احدهما الى الاخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر لا بد لانه لا محالة لا محالة من دليل وما ذكرنا
 في البطلان من ان المعروف مقول والتصور مساوي نسبة لاي شيء باعائه اما الاول فلهذا عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة
 التصور الى وجود التصديق وعدمه في غير المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تمام فانه ان ارادوا بقوله لان اثر التصور انما اثر
 المكتسب من التصور كذلك فملك المقدمة ممنوعة لجواز ان يترتب على بعض التصورات الادعاء من بعض النسب كما تترتب
 الجرم باللزوم على تصور الملزوم واللازم الميعن وان اراد ان التصور مجرد مثل الشيء في الذهن فسلم لكن الكلام فيما يكتسب
 من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثر حصول الشيء للشيء فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق
 حصول الشيء فيما اول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد مثل حصول الشيء للشيء وان اراد
 ان التصديق نفسه حصول الشيء فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه ان حصول الشيء فظهر عا ذكرنا ان ثابته
 بعض الاشياء في هذا المقام حيث قال تحقيق المقام ان المعرفة كما صلة من كاسية تعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علم المتصور علم الذات حصول علم بغير حصول العلم العيني لذا لم يقبل احد يكون الدخان معروفا للتارة ولهمى للبرهان كذا المعروفة
الحاصل من اكتساب تصور ليس من قبيل معرفة التارة والبصر والدخان ولهمى بل بالها تفصيل شئ لم يكن حاصله بحيث
يكون معلوم بالتعريف علما بالمعروف فان كان المعروف هذا فالمعروف والمعروف متحدان بالذات وكذا العلمان وان كانا متشاققين
بالاجمال والتفصيل ان كان رساما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولا يمكن اتحاد التصورة والتعريف فلا يمكن
ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر فمخرج العقل ان يكون بينهما خصوصية بها يقتضي ان يكون احدهما الى الآخر فيكون
بينهما ملازمة لكن لا يوجب اكتساب فبذلك يتحقق نفيس لعله من خواص هذا التعليل انتهى سعي غير مشكور او حاصل ما ذكره
الاثر على ان الاصطلاح لم يقع على الاطلاق احسب الاكتساب على حصول التصور من التعريف وعكسه لا يابى منه ان لا
تصور لتعريفها او لتعريف تصور الجوز ان حصل التعريف بتصوره بالعكس وان لم يسم ذلك كسابا في الاصطلاح
وعدم وقوع الاصطلاح غير محذور في اثبات ما مراد للمعجز لظهور جميع التصورات وحصول بعضها ببعض التعريفات وان
لم يسم ذلك لمحصل بالاكتساب في الاصطلاح مع ما في كلامه من الاخلال اما اوله فلا خلاف قوله بل بالها تفصيل شئ
لم يكن حاصله بحيث يكون العلم بالمعروف علما بالمعروف بل باطل لا يقتضيه على ما توهم بعض المتأخرين من ان المعروف
بالشئ لا يحصل بالمعروف بالمتصور الا بطلان في السابق كمنعوا الى البطلان فيما بعد الفارق احد تعالي واما ثانيا فلا خلاف ما ذكره
بقوله فان كان المعروف هذا الى آخره لا يرد على ما ذكره الشارح في توضيح قول المصنف ان المعروف مقول فبذلك من بركة البرهان
ولكن الشعر بوجه وبذلك **قوله** وبهذا يستدل لعل آخره وانما التعريف حصول الشئ للشئ اوله حصوله والمقصود منه
تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذهان به فلا يكتسب منه التصور الذي هو مجرد نقل الشئ في الذهن وقدمنا عليه **قوله**
ولغايل ان التعريف هذا ما تحشمه الشئ في بيان عدم اكتساب التعريف من التصور حيث قال التعريف لا يقع بمعنى مفرد
فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه احد في الواقع ذلك التعريف اذ لا يجوز ان يكون شئ علته شئ في حاشي وجوده
وعدمه وانما اقترنت بالمعنى وجوده وعدمه فقد اضعفت الية معنى آخر فلا يكون مفردا ويرد عليه ردد ظاهر ان غاية ما مر
من ان لا يكون الشئ علته في حاشي الوجود وعدمه بل لا بد من الاقتران باحدهما لان يكون الوجود جزء من العلته فيكون
العلته نفس المعنى المفردة وجوده كما لا يخفى فاوله الشارح الى ما ذكره وانت تعلم ان التأويل مع بعده لا يفيده مستحيلا
كما مر **قوله** ويمكن ان يقال قال في الحاشية لعل هذا هو مراد المصنف بقوله في المصنف لانه لا يقبل لعل انتهى والحاصل
انه في التعريف باليسر يتحقق الحركة الاولى لطلب المبادئ دون الثانية فلا يتحقق اكتساب لعل فلا يكون الصنعة و
الاقتناء فيه مزيدا من فعل وانما يكون فيه لها مثل في الجملة في طلب المبادئ المناسبة **قوله** فالمعروف اهم من اكتساب

لان المعروف قد يكون مفردا وبخلاف الكاسب قال في الحاشية بهذا قال المصنف فلا بد من الترتيب لذلك وبالمقتضى
 لتفصيل المجهول او انظر الان انظر قد يكون بلاحظة محقول واحد كما في المناقص فاعلم ان **قوله** وانما عبارته
 حركة النفس الى السبادي وبالعكس اعلم ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطلاب به لا بالاشياء التوجه الى المجهول هل
 فاذا حاول تفصيل مجهول فلا بد من التوجه الى سبادية فقد تحقق انه متدرج الى سبادية وقد يتحقق ان يحصل له السبادية
 وقد تم بعد حصول السبادية تدريجيا او دفعة قد يتحقق انه ينتقل الى المطلوب تدريجيا وقد ينتقل اليه دفعة واحدة انما حصل ان قد
 يكون الانتقال من اسكن الى انفعال من المطلب وبالعكس تدريجيا وقد يكونان في حين وقد يكون الاول دفعة
 والثاني تدريجيا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجيا بالحركة الاولى والثاني اذا كان تدريجيا
 بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيعمل مرارا وتكرارا اكثر استعماله في الملاحظة
 لتفصيل المجهولات وذهب بعض الى ان الفكر انظر بالحركة الاولى والثاني ان الترتيب اللازم للحركة الثانية
 كما ذكر في بحثنا فمسلما وقد ثلثت في ان اطلاق الحركة على الانتقال الفكري حقيقة وهي فيقول انه مجاز وهو محتمل لان الحركة
 حقيقة اما بمعنى المتوسط يعني توسط ما بالعودة بين السبادية والنتهي في زمان بحيث يكون في كل ان يعبر عن ذلك ان كان
 في زمانه في الحركة لا يكون فيه قبل ولا يكون فيه بعد واما بمعنى القطع وهو اللاحقة من السبادية الى المنتهى انطبق على
 الزمان بحيث يكون كل جزء منه في جزء من الزمان ويجب ان يكون للحركة ما بين منه وهي اليه وما هي فيه وان يكون
 لموضوعها في كل ان يعبر عن زمان التدريج فزمانه في الحركة لا يكون في زمان آخر ذوات المفروضة غير متناهية
 فالأخرى الواقعة في تلك الذوات ايضا غير متناهية وليست كلها موجودة لا انحصار ما بين السبادية والمنتهى بل لا بد من وجودها
 بالاطلاق المرجح بلا مرجح فهي كلها موجودة بالقوة بين صرافة القوة ومحملة بالفعل فلو كان الفكر حركة لكان بين السبادية
 والمنتهى افراد ما في الحركة وهو علم غير متناهية غير موجودة بالفعل في ان اطلاق العلم المنتهية في فكر ليس في متناهية بل متناهية
 موجودة بالفعل فاما المقدم مثلا فمحقق في الفكر تدريجيا ايضا في الحركة فان النفس اذا حاولت تفصيل المطلوب توجه الى صورة
 المخروضة فاما صورة دفعة فقلت من بها الى المطلوب بها فتعقبها الى المطلوب فان وجدتها مناسبة لخطتها وتوجه بها
 زمان الى صورة اخرى فان لم تجد مناسبة تركتها وتوجهت الى صورة اخرى وكذا انهم اتموا ترتيب الصور المناسبة فاذا
 ترتيب السبادية انتقلت النفس الى المطلوب فالطلب انما يحصل بعد سرف زمان في طلب السبادية وترتيبها وان
 في تلك الزمان تنتقل من صورة الى صورة فيقطع ان هناك حركة واحدة متصلة فالطلاق للنظر بالحركة بينا يتجزأ ويختل
 فتم بعض المتأخرين ان اطلاق الحركة بينا حقيقة زعموا ان الصورة وان كانت امراتنا في الخوازم لكنها باعبارها

في المدركة متجددة وفي كل آن يثبت اليها بالثبات جديد ليس هو في آن قبله ولا يحزن في آن بعده فاذن افراد الصورة
 في زمان الفكر لا تتباين بالضرورة سبلاتنا هي الاتفاقات في الآمال المتباينة فالفكر حقيقة حركة كيف لا وفي الفكر انتقال
 من المطالب الى المبادى تدريجيا وبالعكس لا يخفى ما فيه من العناد لان هذه الصور الغير المتباينة اما معلوم واحد فانه
 يحكى وجودها الفرضي لاكتشاف الملاحظة فيلزم ان بلا خط معلوم واحد ملزم لغير متباينة وهو صريح بطلان او لا يمكن
 فلا يحزن المعلوم لملاحظة فلا يدرك انه مناسب لمطلوب او غير مناسب او معلومات متعددة فيكون هي لا تتباين حسب
 الاتناهي الصورة فان كفى وجود الصورة بالضرورة لاكتشاف تلك المعلومات لا تتباين لزم ادراك امور لا تتباين في ذلك
 الفكر واللام يمكن شئ من المعلومات منكشف في زمان وهو صريح البطلان واليتم تلك المعلومات تتخالف بالحقائق فلو كانت
 الاتناهي وجدت متميزة لا لا سلب الاتحاد ووجودها مع تحالف حقائقها لاقتنع الاتصال بين المتخالفات فيلزم وجود
 الامور الغير المتباينة مع انحصارها بين الحاضرين وبهذا سقط ما توهم ان الفكر حركة في الاتفاقات اذ لا بد لكل الثقات من
 ثقت اليه فلو كانت في الاتفاقات حركة فاذن يحكى الوجود الفرضي للاتفاقات لا تتباين بالضرورة للملاحظة ما هي الاتفاقات
 اليه فالحكاية اذ لم تكن متباينة مرات لا تتباين في زمان فتشاهد وان كان متعدد حسب تعدد الاتفاقات لزم للاتفاقات
 ان يكون متباينة في زمان او لا يمكن فلا يكون المعلومات متباينة اليها في زمان الفكر وبطلان ما في الاتفاقات
 من ان في الفكر انتقال من المطالب الى المبادى تدريجيا وبالعكس ان ارادوا ان الفكر متغير في زمان فسلم لكن فيلزم
 من ان يكون الفكر حركة والى ان الفكر انتقال فسلم على الزمان فسلم بل باطل كما عرفت هذا ما اذ هو لا فائده
 الحكماء قدس سره وبهذا انتهى الاصح بالاتباع وقد اورد الشايع في بعض تعليقاته اشكالا على كون الفكر حركة حقيقة وهو ان
 الصورة قد تكون جبرائيل القياس الى محلهما اعنى العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى البيولى في استغفارها
 عن المحل بحسب حقيقة ما من حيث هي وافتقارها الى بحسب شخصيتها وهم الفقراء على نقي الحركة في الجوهر كما لا يصح حركة
 البيولى في تلك الصور لا يصح حركة النفس في تلك الصور لانه هنية الجوهرية ولو سلم فظل حصر الحركة في المعلومات لا يصح
 ثم اجاب عنه بان الصور الجسمانية بحسب ما يتباين حيث هي مقوة للبيولى ومنه لا وجود بحسب شخصيتها محصلة شخصيتها
 المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها بحسب ما يتباين شخصيتها المتحصلة من شخص تلك الصور بخلاف الصور العقلية لا يستغفار
 النفس عنها في تقوم هيتها وتصل شخصها فتكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما
 احصاها فانه هو الحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا انتهى واحاصل بان الصورة العقلية عرض في النفس لا يستغفار
 النفس عنها فلا يتغير فيها الحركة بخلاف الصورة الجسمانية لا احتياج محلهما اليها في التقوم فالدليل اننا نحن على اقتناع

الحركة في الجبر غيرنا من على انتفاع الحركة في الصور العقلية واما الكلام في حصر الحركة في المقولات الاربع فالظاهر ان غير
مقتض بالحركة الواقعة في الصور العقلية كيف ولا يدل على ذلك اطلاقهم في شيء من المواضع لا قصرها ولا التوسيع بل لفظها
من كلامهم المطابق لاصولهم ان الحركة الواقعة في الصور العقلية حركة في العلم وهو من الكيفية في الحركة في الكيفية لا
في الجبر وان كان يراد عليهم ان كون الصور كيفاً لا يستقيم على تسليم العاقل بان الاشياء بالنسبة حاصلتها في الذهن
واحاب بعض الشراح عن الاشكال منع نفى الحركة في الجبر مستنداً بتجزية الصدور الغير اني اياها في الاسفار وبنها عيب
لان الاشكال الزامى جدي مبنى على ما استشهد به المشايخ من نفى الحركة في الجبر سواء صح في الواقع او لم يصح
وتم دليلهم او لم يتم والاستناد بتجزية الصدور في اعراض المشايخ جميع العجوبة اخرى وقد يجاب عن الاشكال بان العاقل
يكون الفكر حركة انما يقول بحركة حركة في الملاحظة التي هي من كينيات النفس لا في الصورة حتى يلزم الحركة في الجبر
كون الملاحظة فعلاً من افعال النفس ليس بمعنى انها من مقولة الفعل التي متينة وتقع الحركة فيها وانما سئلنا
انتفاع الحركة في الصورة والملاحظة قوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها فان ساط الضرورة انتفاع الحركة الاولى
الاما ان التحقق الانتقال من المطلوب الى المبادى اصلان يحصل المطلوب بلا قسط المبادى في التحقيق الحركة
الثانية ايضا او بان يتقبل من المطلوب الى المبادى وقد تم تمثيل من المبادى الى المطلوب اما دفعة فلا يتحقق الحركة
الثانية ايضا او تدريجياً فيتحقق الحركة الثانية دون الاولى هذا قد وقع جهنا من الشارح خط في بيان المذهب فان
مذهب الجمهور هو ان الفكر مجموع احركتين وقد بينه بقوله والحق انه عبارة عن حركة النفس الى المبادى وبالعكس
وقد يجب ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى فخطا من كانت مع الثانية وهذا قد بينه بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها انما في
عبارة يدل على ان الضرورة تقابل الحركة الاولى على مذهب الجمهور لان الامر ليس كذلك فان ساط الضرورة على مذهب الجمهور
انتفاع جميع الحركتين سواء كان بانتفاعهما معا او بانتفاع الاولى فقط او بالثانية فقط وبما يخطأ في ان يقال
قوله وعليها بناء النظرية فاما مذهب بعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى قوله ولهذا يلزم الواسطة هنا
المتأخرون ان الفكر عبارة عن الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية لان حصول المطلوب من المبادى
يدور عليه وجودا وعدما فاراد عليهم بان يلزم الواسطة بين المبادى والنظرية اذا انتفت الثانية مع تحقق الاولى اذ
لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة فلا يكون نظرياً ويتحقق الحركة الاولى فلا يكون ضرورياً او ساط الضرورة انتفاع الحركة
الاولى وانت تعلم ان هذا لا يراعى مستوجزا هذا النظرية على مذهب المتأخرين على الترتيب فيجب الا يوجب الترتيب لا يتحقق
النظرية وقد نهناك على الخط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى دارا للنظرية

على جميع المذاهب حتى ذهب المتأخرون القائلين بأن النظرية الترتيبية وبناء على هذا الزعم القاسد وروى على التأخيرين
 هذا لا يرد ليعود ولهذا يزم لهم نظرية زمانش ما وقع لرس الخطب نعم يرد على ذهب المتأخرون انه يلزم على مذاهبهم انوا سطة
 بين البيدي والنظري اذ تحققت بحركة الاول بدون الثانية اما اختفاء النظرية فلا اختفاء الترتيب واما اختفاء البديهة
 فلا اختفاء البيدي في الاقسام الستة المشهورة فيستحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من اقسام النظرية
 وقد يجب عنه ان يحصر في الاقسام الستة استقرى بهذا قسم سابع لم يرد من الاقسام لاجل المندرجة وانت تعلم ان
 هذا القسم السابع فالصحيح ان يرد بهيما اذ يشترط باليقع الخطاء والغلط في الحركة الاولى اي في قطب المبادى فلو كان
 هذا القسم بهيما لكان البيدي كثير الغلط والصح ان يجعل البيدي مقطعا لطيران ولا تقع الا امان عن البيدييات وقيل
 انما يتقيد على البيدي والنظري واما مجرول المصطلح على تسمية هذا القسم بالبيدي فلا مشاحة فيه **قوله** الا ان يتحقق هذا
 الجواب انما يشترطه اذ قررنا ان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لاختفاء اكثر
 ولا ضروريا لعدم اندراج في اقسام الستة. فاحتمل الجواب انه منتهى في المحسنيات فان احس هو الاختلال من المبادى
 الى المطلوب وفقد ما على تقريره الا يرد بها ذكره الشايع فلا يتبرج عليه هذا الجواب اذ مانع تحقق الضرورة عنده هو وجود
 الحركة الاولى وهو لا يمتنع بتعظيم المحس بل يتصاعد الاشكال اذ يلزم ان يكون شيء واحد نظريا ضروريا معا ان النظرية
 فتحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلا اندراج في المحسنيات فهذا خطأ آخر من الشايع فخطأ
الاول قوله متعاقبة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو
 سبب للاحدهما منتهى الاخرى وما هو منتهى للاحدهما سبب للاخرى ههنا الحركة الصاعدة والمطلوب ونهنا المبادى والمحس سبب
 المبادى ونهنا المطلوب ونهنا هو وجه الشبه وليست المتعاقبة بين الحركة الاولى وبين احس بهذا المعنى متعاقبة اعتقاد
 والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين هيئيتين ولا حركة ههنا **قوله** مع انها مقبضة بالاتفاق
 قال في ابحاثه الا ان متعاقبة انواع الضرورى لما يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو مدق فان متعاقبة بعضها
 بالنسبة والاشياء وبعضها بمتعاقبة متعاقبة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من منظر النظر الترتيب او
 بجميع الحركتين لا يمكن ان يقول بكون الضرورة متعاقبة للحركة الاولى فلما يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المتعاقبة ولو
 سلم منهم لثقتوا على ذلك فلا اعتبارا بالاتفاق على خلاف ما يقضى به **القول** الصريح **قوله** ولكن بطورى فترادف
 بانظر من المبادى الى المطلوب وفقد سوار كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا معنى تفسير المحقق الطوسى على
 على الاتفاق على اعتبار المتعاقبة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنسبة والاشياء لا بالمتعاقبة المتعاقبة

المساعدة والمبالغة قوله ولا ينبغي عليك هذا لانه مشترك الورد على من منسركم جميع الحركتين على من منسركم الاولى اذا
 قربانه في الصورة المفروضة اي اذا انتفت الاول بدون ثمانية يتحقق مناط البدئية اعني انتفاء احدى الحركتين على
 انفسه الاول وانتفاء الاول على التيسر الثاني فيكون بديهيا واليه يكون نظرا لعدم اندراج في قسم من اقسام البديهي
 واما اذا قررنا بالشرح فلما جمل على احدا على المتأخرين قلنا في الصورة المفروضة يتحقق النظرية عند تحقق شرط
 النظرية اعني الحركة الثانية التي من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من منسركم جميع الحركتين قلنا
 على انه يتحقق الضرورة في تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعني مجموع الحركتين واما على من منسركم الحركة الاولى
 قلنا على رايه يتحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعني الحركة الاولى فلما يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احدى
 لعكس قطعت بما يقتضيه ان ما اورده المشرح فيما سبق على المتأخرين من لزوم الوسطية بين الضروري والنظري
 ان توجه على المتأخرين فهو متوجه على من منسركم جميع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا لما يتحقق احدى الحركتين
 بدون الآخر الثانية بدون الاولى في تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او بالحركة الاولى لا بالبدئية
 لعدم اندراج في شيء من اقسام البديهي فيلزم الوسطية فان اعتد بانه قسم من الضروري نادى الواقع غير معدود في
 اقسامه لندرة فلا يخفى ان لا يمكن مثل هذا الاعتداء من قبيل المتأخرين اليه فلا يذهب بواحد المتأخرين ويعضو
 عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتداء لانه في الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او بالحركة الثانية يقع فيه الغلط
 كثيرا فلا يمكن ان يعد بديهيا والا كان البديهي كغير الغلط ولا رغب الامان عن البديهييات وفات فائدة التمسك
 الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه قوله يلزم عليهم اي على المتأخرين
 وقد عرفت ان هذا اللازم يظهر ظاهرا وفي الصورة يتحقق النظرية عند تحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح جنى
 هذا اللازم ايضا على ما يمكن في ذهنه من ان جارا النظرية على الحركة الاولى عند لكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاول
 تحقق النظرية لتحقيق الترتيب ويتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التي عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا
 صريح قوله الا ان يقال ان تعلم ان المتأخرين منسركم النظرية بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية ويتحقق الضرورة
 مع تحقق الترتيب فلا يكتمهم القول بانه نوع من الضروري ومع ذلك فلا توجه لهذه الجواب على تقرير اللازم اصلا
 فلهذا يجب ان نوع من الضروري لكنه نوع من النظري ايضا فيتحقق مناط النظرية اعني الترتيب فلا ينعض بهذا الجواب
 اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خطن في المقام قوله مناط البدئية بالجملة عند من نهائس من
 مذهب المتأخرين وانما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكرة عبارة عن مجموع الحركتين قوله والاول ان كل

الحق ان الفكر عبارة عن الحق في المقولات لتفصيل المقولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احداهما وشلا فمعرفة
 انتقال الحركة راسا على هذا لا يدعى الاقديمن والاخرين فكان الاول ان يقول والصواب قوله بل انتقال
 الانتقالين معاً حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادى وقتد الانتقال من المبادى الى المطلوب فعد
 يتحقق النظرية او يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان احدى عبارة عن مجموع الانتقالين الذي عين كما انض عليه
 المحقق الطوسي في شجرة الاشارات والعلامات الرازي في الحاشيات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بان
 فبذلك لا يرس في محله اهل بناء كلامه على ما قال في بعض كتب من ان المحركات نظريات لان احد الانتقالين
 او مجموعهما وان كان لبعض العقل على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدرج لبعض الآخر والمعتبر في النظرى توقف
 مطلق حصوله على الفكر لمن قلتم يجوز ان يحصل نظري كجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن مع الايقاف مطلق حصوله
 على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادى المرتبة الى ماصلة دفعة قلت كما اعتبر في المبدى سبيل توقف
 كلياً حسب الحقيقة ان لا يتوقف شيء من افراد حصوله محققاً كان او مقدراً على النظر كان اعتبر في النظرى الايجاب
 التجري حسب الحقيقة بان يتوقف شيء منها عليه لكان مقدراً او حصولاً بالنظر يتبين ان يحصل غيره فكلما تحقق
 ذلك الحصول المقدرة فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يعصم النظرية انتهى كلامه في
 كل ضرب من الهديان لانه لا يثبت الا بالظن فبما سبق فيهم من ان النظرى ما توقف مطلق حصوله على النظر ومنها انه لا
 حصل لئلا يتل فاذكره بناء على فاسد ويجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدرة على النظر
 توقف فرد من افراد الحصول المقدرة على النظر فيصور في جميع الاشياء فيرفع الامان عن البديهيات قوله من
 عدتها هم قال في الحاشية اى ما هو نادراً الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عدتها نادراً الوقوع معنى
 فيما اذا انتقلت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضرورى مخالف البديهية والبرهان قطعاً لانه ما يقع فيه
 الا غلطاً كثيراً ويحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضرورياً لكن عدتها هو بالحدس من الوازع النظرى
 ضرورى وما قال من ان الانتقال من المبادى الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال انتد
 من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون المحركات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقاً من جميع
 النظرات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا يشترط في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظرى على قسم من اقسام البديهى لكن لا
 كلام في ذلك وكيف ينبغي عاقل الى ان المطلوب اى حصل بلا تحميم كسب واجابة فكم نظري بالمعنى المقابل
 للاقسام الستة المشهورة للبديهي قوله انتهى لانه فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اى في احد انما رصده

انتهى بذا يعني على ما زعم من ان نظري هو ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وقد عرفت فساد قوله فان الفارق بين
 البديهي والنظري قال في الحاشية لان البديهي لا يمكن نفس طبيعة حصوله بالنظر لان لا يترب عليه شيء من افراد
 حصوله وليس الا ما هو حاصل بنفسه من غير واسطة في العلم فايكون فرد من حصوله باسطة النظر في المبادي يكون
 نظريا فالبدية متضمنة بالبساطة والمحدود والمركب فعلا اي اصل بنفسه بالصورة الاعمالية والنظرية متضمنة بالحقا
 المركبة اي حاصلها بالصورة التفصيلية انتهى وقد علمنا ان فيما سبق ان ما زعمه في تفسير البديهي والنظري باطل ما ذكر
 من اختصاص البدية بالبساطة والمحدود والمركب والنظرية بالحقائق المركبة اي حاصلها بالصورة التفصيلية فساد في الكلام
 غريب نشارده تعالى قوله ومن بينا علم ان العلم بالكنه قال في الحاشية فان قيل يارحم الله انحصار العلم بالكنه في
 العلم بالحق لا يتم مع انه ليس كذلك لان الانسان مثلا اذا شغل نفسه في الذهن بحيث يكون مركزة لشاهدة جزئية كما
 علمنا بالكنه استترة ولا يجوز ان يكون النوع معارف الجزئيات لما تقر عندكم من انحصار التعريف في الحد والكرسم ولهذا
 قالوا ان التعريف بالنوع لا يكون الا فعليا لا يقال تعريف الصنف بالنوع فيكون حقيقة كقوله السبهي انسان مجرد
 بالمعنى لتبليغ الاحكام اللاحقة الى الحق لا نقول لولم انه حقيقي فالاصناف حقائق اعتبارية عرفية والنوع المشترك
 بينها بمنزلة الجنس لها والاستحالة في ان يكون شيئا لها حقيقة الجزئيات ومبنا للمتناقض لا اعتبارية العرفية فلما علم
 بالكنه على نحوين نحو يخص بالنظريات وهو ما يكون بالصورة التفصيلية كما حققناه ونحو يخص بها كما هو علم بالجزئيات
 بالنوع فالجزئيات اذا كانت نظرية فانما يكون مبهولية النوع بالكنه وعودها بالحقيقة معد والنوع وهو بالها الشخصية
 لا يكون نظرية لان علمها اما ضروري كعلم الجودات بانفسها او حصولي بالا حاس او التمثل او التوهم فعلمها بالنوع لا يكون
 بالجود والانتفاء لا تحصيل المجهول ففكر بدته انتهى وتحقيق الحقيق بالاختيار ان العلم بالكنه عبارة عن علم نفس حقيقة الشيء
 وهو تدبير من يتوهم كذا العلم بالنظر بتدبير ما به سواك فاعلم ان العلم حقيقة الشيء بالحدود وعرضه كمال العلم بالحدود ثم على جزئية فاعلم ان العلم حقيقة
 كذا بالحدود وقد حصل بالتوهم ففكر في حصول حقيقة حصول المبادي قد حصل بان حصل المبادي في حد ذاته لا يتوهم ففكر في العلم بالحدود
 بحدته الشيء اعمال جسم الفكر نظري قطعا سواء حصل بالحدود بالرسم والعلم الثاني معنى العلم بحقيقة الشيء اي حاصل العلم بالنظر
 سواء كان مع حصول المبادي دفعة او بدو ضروري قطعا فان اراد الشارح بالعلم بالكنه ما بيناهو فالقول باختصاص
 العلم بالكنه بالنظريات باطل قطعا لا سيما وقد صح فيما سبق قلنا فافهم الحاشية ان العلم بالبساطة والمحدود والمركب
 الحاصل بالصورة الاعمالية بدوي مع ان هذا العلم بالكنه بالمعنى الذي بيناه وان اراد به اصطلاح عليه بعض المتأخرين
 وقد عرفت الشارح على حقيقته معنى علم الشيء بذاته فاعلم ان الحكم باختصاصه بالنظريات مطلقا لمجازا ان يحصل لمبادي دفعة

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون لك العلم ضروريا لا نظريا ولا لمجرد ان الشايع يزعم ان تصور المعروف بالفتح لا يحصل
 بالانكساب بل بما حصل به تصور احد هو تصور المعروف بانكساراته والمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم يتحقق بالحركة الاولى
 وحصلت لمبادى دفعة ضللى رايه لا يمكن الانتقال من المبادى الى المطلوب في التصورات اصلا الا لا يحصل على رايه
 الا تصور المبادى وليقتضيه بها الى المطلوب مما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة ورا تصور المبادى فيعلم
 على راسه ان يكون العلم لا يمكنه ان علم المطلوب به انتهاء اذ حصلت دفعة ضرورية قطعاً اذ لا سبيل لتحقيق الانتقال من
 المبادى الى المطالب على رايه وهو ان الذى يحصل من خواص انظريات وجعل تمتد وعدم تحققة فارقا بين البديهي والنظري
 وما يحصل بالانتقالات الى المطلوب بتصور المبادى فلا يمكن جعل المطلوب نظريا بل صرح في احدى المقولات بالانتقالات
 علمية بخرجات بالنتج لا يمكن نظريا لانه لا يكون الالوه والانتقالات لا يتصل بالجبريل وهذا صريح في ان حصول الانتقالات
 لا يمكنه نظرية كيف ولو كفى كان علم بخرجات بالنتج نظريا وكان التعريف النفساني ايضا كاسب للنظري وهو يخرج المطلبان
 فظهر ان ما حققه المحققون الذين لم يك الشايع في تقليد جميعهم من بيت النكبات والعلم الحق عند ذى الملك
 الملكوت قوله غلب به سطره فاطلب به ما من سطره وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه انما وجهه لا يفهم
 تعرف ان المطلوب عند حصوله كعبه اربع عشرة من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العهد فم يعرف ان ذلك العبد الا ان الله
 كان في طلبه فخرج عليه سطره فاسا يستخرج منه مطلوبه ولم يحل عقده انك بكذا العقل في فرائح كتاب البرهان من
 الشفاء قوله واجيب عنه بنوع المحققين بقدرين الاول انما لا نعم ان المطلوب بما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى
 يلزم تفصيل بما حصل والمطلب المجهول المطلق لم يجران يكون معلوما من وجه فيكون مشهورا به صالحا لان يتوجه الطلب
 مجهولا من وجه اى من حيث نفس حقيقة فيطلب العلم بها بانكسب كما اذا اطلب الانسان لوجده الكتاب وبعد علمه بهذا الوجه
 فصفنا علم حقيقة فهو معلوم لنا من وجه صالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا اعملنا الفكر اخفنا منه الى مبادى ثم منها المبدء
 حصل لنا العلم حقيقة وصار الوجه المجهول اى حقيقة معلوما فلا يلزم تفصيل الى اصل اذ اى اصل انما كان علما بالكتاب
 وما حصلناه بالعلم بالحق ولا حقيقة ولا طلب المجهول المطلق اذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه
 التعريفي الذي يتوجه عليه هو السؤال في بادي الاري ويندفع عنه هذا السؤال بتوضيح ما حصل الجواب بما ذكرنا
 والمطلوب على هذا التعريف هو الوجه المجهول والمعرف بما يحصل بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه المجهول
 المطلوب به حقيقة الانسان ومعرفة احد اى الحيوان الناطق الذى حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعشع
 لوجده الكتاب الى مبادى فالوجه المعلوم اى الكتاب مثلا وجه لوجده المجهول اى حقيقة الانسان فليس بينهما اختلاف امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول ذو الوجهين انما يتناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلا يتناسب هذا التفسير
 ما ذكرناه من انه لا يحصل الا ليس المطلوب امرا ثالثا سوى الوجهين التفسير الثاني انما لا نعم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او
 مجهول مطلقا لجزا ان يكون معلوما من وجه مجهول لا من وجه سوار كان ذلك الوجه الذي فرضه المطلوب مجهول لا من
 ذلك الوجه المجهول في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كان نطق انسان من حيث انه كاتب ولم نك نعلم من حيث انه جريح
 ناطق فطلبنا من الوجه الذي كان لا نعلم به فانتقلنا من الانسان المشعوبه بوجه الكاتب الى سباديه حتى انما ناطق
 سوار كان تلكه لبيادي قبل ذلك مجهولة في الغيب او معلومة في الغيب كنهنا لم يكن مرآة لملاحظة الانسان مثلا فلما انتقلنا
 تلكه لبيادي ورتبنا ما جعلنا بامرآة لملاحظة الانسان مثلا فانتقلنا بها الى ان نصل لنا العلم بالانسان من حيث انه جريح
 ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لانسان في الوجه فالطلب على هذا التفسير هو ذو الوجهين المشعوبه بالوجه المعلوم
 قبل الحركة الفكرية والمعروف به الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فبيننا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان
 المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فمما جعلنا ذلك الوجه بعد الحركة الفكرية
 وذو الوجهين فالاول كالكتاب مثلا والثاني كالحيوان الناطق مثلا والثالث كالانسان مثلا وهذا التفسير هو الذي نطيق
 عليه كلامنا من انه لا يحصل الا يتناسب امران المعنى هو علم في اكتساب المجهولات المقصود من المعلومات المقصود من تلك المعلومات
 المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعروف بالكسري الكاسية وصورة المعروف بالفتح وهي الكسبية وان
 المترتب على التعريف هو العلم بصورة المعروف بالفتح والثاني ما زعم بعض المتأخرين ان مقتضى بالشايع من ان في التعريف
 صورة واحدة هي صورة المعروف بالكسري كنهنا مرآة لملاحظة المعروف بالفتح فالعرف بالفتح فاحصل بالعرض فمقتضى بالذات
 على عكس المعروف بالكسري فانه حاصل بالذات فمقتضى بالعرض التفسير ان اللذان ذكرناهما تامان على كلا المنهذين في التفسير
 الاول فلان المطلوب على هذا التفسير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فلا حصلنا سباديه وانتقلنا منها الى حصل
 لنا المجهول بما حصل صورة كما هو على المسلك الاول بالمصيرة فمقتضى بالذات بتلك المبادي كما هو على المسلك الثاني
 فاما التفسير الثاني فلان المطلوب على هذا التفسير هو ذو الوجه فلاذ كان العلم المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استخرجنا منها سباديه
 وانتقلنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجهين من وجه كان مجهولا لانسان في الوجه سوار كان حصول ذي الوجه حصول صورة
 بالذات او بالانفصال اليه بالذات وبالجملة فلا يشي كلاما التفسيرين على احد المسلكين كما توهم القاصرون قوله فاما فاما
 العلم ان في علم الشيء بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات ومقتضى اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض
 ومقتضى اليه بالذات وهذا ذهب المتأخرين والثاني ان احاصل بالذات والمقتضى اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد والجمع

وقد ذهب المتقدمون الى ان احدى اصل بذات المقتضية اليه بالذات هو نفس الوجود واما ذو الوجود فليس محال لا يقتضي اليه
 اصلا لا بالذات لا بالعرض وبذلك لا احتمال بطل قطعا وعلى هذا لا يكون والوجود معلوما به لا بالذات لا بالعرض فلا يكون علم
 بشئ بالوجود وعرفت بما علم ان تقريره هو على تقرير الاول للجواب ان يقال لعل وجه معلوم وآخر مجهول المعلوم معلوم مطلقا
 والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب المعلوم كونه معلوما ولا المجهول كونه مجهولا فلا شك في ان الثاني من العود على الاحتمال انما
 تم ويمكن الجواب بطل ذلك الاحتمال وان بني على الاحتمالين الاولين فلا تترجى العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجود
 لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لاحتمال الوجود المعلوم مع الوجود المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجود معلوما لم يكن المطلوب
 حاصله مطلقا والمقتضية بالذات ولا بالعرض بقى المطلوب مجهولا مطلقا لا عنه بالكلية فلا تترجى اليه الطلب ونجا هو حاصل
 جواب المقتضية عن العود لاساس الجواب انه يحصل بهذا التقرير اصلا اذا المطلوب على هذا التقرير هو الوجود المجهول لا الوجود المقتضية
 وتقريره هو على التقرير الثاني للجواب ان الوجود الذي يكون المطلوب معلوما به معلوم مطلقا والوجود الذي يكون المطلوب مجهولا
 مجهول مطلقا فلا يتصور طلبه بشئ منه بالجواب عنه قال نافع يحصل من انه لا يلزم من قتل عظمى لوجهين اثنان طلب
 اثنان يعني هذا الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا كون الوجود المعلوم انه اشد منه ولا معلوما مطلقا كونه مجهولا من جهة غير الوجود
 المعلوم والايس هذا التقرير جواب البطلان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجود الذي فرض المطلوب مجهول لاس ذلك الوجود
 بل هو ذو الوجود والمعلوم بالوجود المعلوم هو ذو الوجود ذلك الوجود يسمى بالوجود المجهول لان الوجود المعلوم ليس حركة للملاحظة وذلك
 ثم لا يقتضي ان العود على تقرير الثاني غير مترجى اذ حصل ذلك لتقرير ان المطلوب معلوم من جهة مجهول من جهة كمال الانسان اذا كان
 معلوما من حيث انه كاتب مجهول لاس حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه لا يلزم من هذا ان يكون الانسان وجهه معلوم في نفسه
 ووجه آخر مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجود المعلوم معلوم والوجود المجهول مجهول وانما اللام مشارة الى ان الانسان معلوم
 من جهة بان يكون الوجود حركة للملاحظة ومجهول لاس جهة بان لا يكون ذلك الوجود حركة للملاحظة ولا يلزم من ذلك ان يكون
 الوجود الذي فرضه الانسان مجهول لاس ذلك الوجود مجهول في نفسه لمراد ان يكون الوجود معلوما في نفسه ولا يكون حركة للملاحظة
 الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهول لاس حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا فاما انما
 ان المطلوب يعني الانسان معلوم من جهة انما كاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم تترجى ان يقال انما كاتب معلوم و
 الحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منه اذ اول فلان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح
 طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من جهة مجهول من جهة وجهه ووجهه حاصل اما ثانيا فلا يلزم من
 كون الانسان مجهول لاس حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فاشتان بين الامرين ولعل نافع

المحصل لم يتعبر فيه بهذا نظرا الى ان منع استزاد كون المطلوب مجهولا من ج كون الوجه نفسه مجهولا يصح كون ذلك الوجه نفسه
 مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه نفسه سواء كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمنزل عن الغرض بهذا الغرض ان يعلم
 المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يتمثل بتقريرين يتتبع
 على اولهما كلام المصنف لا كلامه ناقد المحصل على ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المصنف فاذا كان ناقد المحصل عقيب جواب المصنف
 من دون بيان التفسيرين للجواب كما وقع من الشك لا يخلو من خطأ قوله وجوب عنه واخاره المصنف حاصل الجواب ان الوجه
 المجهول هو نفس حقيقة الشيء والوجه المعلوم عرضي له فالجمله المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يتبين طلبه ان المطلوب هو
 الحقيقة المعلومه ببعض اعتباراتها فليس بهذا الامر ان الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على
 الاول الذي ذكرناه سابقا ولا انطباق على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحا لانهم ان الوجه المجهول
 مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشيء
 المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فاعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلاثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول
 والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشيء بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا
 لم يعقل بعد بل ليس هناك الامر ان الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه هو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما
 يتبادر بكلام المصنف فاذا ذكره ليس توضيحا لكلام المصنف بل هو نسخ له وعلل الكلام معنى لستنا نخلصه قوله معلوم بالوجه المعلوم
 اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعاً سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصله بالانظر كما اذا علمنا شيئا
 بالثبوت ثم قصدنا ان نفهم كنه حقيقته او حاصله بالانظر كما اذا علمنا شيئا او لا بوجه ما بالانظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نفهم كنهه
 ما يقال من انه لو جوب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لم يتسلل اذ العلم بالوجه من خواص النظريات على ما اذا
 فيلزم ان يستبق العلم بالوجه وبكذا في غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذا العلم النظري هو ما يحصل بالفكر
 بان يتقيل من المطلوب المشعور به الى المبادى اما قد اتدبري ما تم منها الى المطلوب تدريجا وذلك غير لازم في
 علم الشيء بوجه ما فاننا نفهم اكثر الاشياء بالوجه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الى اسئل لا كتاب
 على الطلب لزم التسلسل قطعاً واما ما في بعض الشرح من الفرق بين العلم بوجه شيء وعلم الشيء بالوجه بان احصل المشتبه
 اليه بالذات في الاول هو الوجه والمثو الوجه فانما هو حاصل ولتقتل اليه بالعرض وفي الثاني احصل بالذات هو الوجه
 ولتقتل اليه بالذات هو ذو الوجه والاو ليس هو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت
 فساد ما سبق من ان الفرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء جزاء باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية فثقتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات عما يتوجه اليه ما يكون مقصودا بالذات فلا يمكن العلم بوجبه بالشيء
الذي ذكره الطلب فلا يكون المطلوب في هذا العلم ثقتا اليه بالذات كما لا ينبغي قوله واجاب ناقدا لمحصل قد عرفت حاصل
الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب المقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه غير يمكن علم ذلك
الوجه حاصل قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه العلوي ولا الوجه الذي كان المطلوب مجبوا لاسيما ذلك الوجه لان ذلك الوجه يعرف
المطلوب ليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذوات الوجهين واللازم من انتفاع طلب الوجهين انتفاع طلب ذي
الوجهين وقد علمنا ان سابقا ان هذا الجواب غير مستوفى على القول باقادة للمعرف بالكم حصول صورة المعرفة بالفتح قد ذكر
قوله بحيث يستلزم حصول صورة اشئ المعرفة بالفتح قال في كاشفة تارة على ان في تعريف مقصورين مقصور
المعرف بالكم حصول صورة المعرفة بالفتح والفرق بينهما في احدى التام بالايجال التفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير مستوفى
على القول بمحصل صورة المعرفة بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان التعبير آخر ذكره المشاهدة ولا دخل
لقله بحيث يستلزم حصول صورة اشئ المعرفة بالفتح في اصل الجواب اما ذيل الجواب بهذا الكلام تبعا لما جاء الحق
من ان المترتب على التعريف ما كسب هو العلم بالاتفاق فخطا ليقال انه اما حصول صورة المعرفة بالفتح اعلم ان حصول
بالذات وحصول بالعرض فيتم الكلام على السكين قوله فانت خبير حاصل ان صورة المعرفة بالفتح لا تحصل بالتعريف
فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين انما هي اصل قبل الطلب صورة الوجه العلوي والوجه العلوي صورة الوجه الآخر
فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرفة على وجه يشاهد المعرفة بالفتح فليس المقصود امر ثالثا سوى الوجهين و
انت خبير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر على ضرب من يقول بعدم حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريف يكون المقصود
بالنظر بالاتفاق بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك بالاتفاق فليس المطلوب هو صورة الوجه العلوي ولا صورة
الوجه الآخر الذي حمل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو المطلوب
اليه بالذات وصورة المعرفة ذلية بالاتفاق اليه قد مر كلامنا في المسئلة ايضا وان كان مراد الاعتراض
على قوله بحيث يستلزم حصول صورة اشئ المعرفة بالفتح قد عرفت ان هذا القول لا دخل له في الجواب فيكون الجواب
سالما عن الازدواجين قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين مشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا
القول على السكين بان يراعى حصول صورة المعرفة بالفتح اعلم من حصول بالذات وحصول بالعرض فان قلت لعل
مبنى ما يرد الشارح على ما عرفت من القدامين بان المثلث اليه بالذات في علم الشيء بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد ومع
ذي الوجه فلا يكون المثلث اليه بالذات ايضا امر ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلزم ذلك قول الشارح على خلاف امر المقصد

والاقتفاء لا يدل على ان القصد والاقتفاء متعلق بالمعرف بالفتح بالذات والمعرف بالكسر بالعرض لان يقال ان
 وجباختلاف بين امر القصد والاقتفاء وبين امر الحصول التصور هو ان يحصل التصور بالذات بنفس المعرفة بالكسر
 والمعرف بالفتح في حصل متصور بالعرض والمقصود الملتفت اليه بالذات هو المعروف بالكسر من حيث اتحاد مع المعروف بالفتح
 ولا يخفى سباجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبنى على قول فاسد اعني القول بعدم حصول المعرفة بالفتح في التعريف وتعرف
 فساد تعريف فيكون فاسدا فكل ما قد تحصل يحصل جيد عند الناظرين **قوله** فان في استحقاق تصور واحد علمنا ان سائرنا
 في التعريف سلكين الاول ان المعروف فيه علمنا به بالفتح حاصل وهو علم المعرفة بالفتح وهذا المذهب المشهور المتفق عليه الجمهور
 الثاني ان في التعريف صورة واحدة في صورة المعرفة بالكسر لكنها لا تلاحظ المعرفة بالفتح فالمترتب على الكسب التصوري
 هو الاقتفاء الى المعرفة بالفتح لا غير هذا المذهب بعض المتأخرين الذين يذكرون الشارح في الاقتفاء ارجح واما المذهب الاول
 ان المترتب على الكسب والنظر هو علم وهو المقتصد بالذاتية ونظريته دون الاقتفاء والملاحظة التي هي من افعال النفس واما
 المذهب الثاني فيبطل من وجهه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون شيء من استحقاق نظرا حاصل بطريق الكسب ولا يحصل صورة
 غير حاصلة بالنظر ولا تحقيق الاقتفاء من المبادئ الى المطلوب الثاني انه يلزم علينا ان لا يكتب نظري من نظري الى النظري
 الكاسب اما ان يكون حاصل اول فان كان حاصل ارم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظري بالكسب وان لم يكن
 حاصل بل كان احيى حصل كاسب ذلك النظري الكاسب كذا المذهب فاما ان يجعل كاسب الكاسب كذا المذهب فاما ان يجعل كاسب الكاسب
 من المكتسب اعني المحدث مثلا الكاسب المتوسط الذي فرض نظرا به يحصل مرة للملاحظة الكاسب النظري فالكاتب النظري تميز
 على خلاف ما كتبت اليه فانه يكون كسبا ولا مجال لان يقال ان كاسب الكاسب مرة للملاحظة النظري الكاسب النظري الكاسب
 مرة للملاحظة النظري المكتسب لان النظري الكاسب ليس حاصل حتى يكون مرة للملاحظة غير واما احيى حصل كاسب الكاسب
 الثالث ان المعرفة بالفتح قد لا يكون موجودا في الخارج فلم يكن موجودا في القدرين ايضا كان لاشياء محضا كيف يتعلق به
 الاقتفاء لان يقال ان المعروف بالكسر متحد بنحو الاتحاد فالمعرف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعروف بالكسر في القدر
 من الوجود كاتعلق الاقتفاء انت تعلم انه لو لم يلاحظه من التغيرات بينه وبين المعرفة بالكسر لم يكن ان يحصل المعرفة بالكسر
 مرة للملاحظة وانه للاقتفاء اليه فلا بد له من وجوده من خارج عن جود المعرفة بالكسر فافهم وسعدوا الى تحقيق هذا المقام في بحث
 التعريف انشأه تعالى **قوله** واما قيد المطلوب بالتصدي كلام الشارح في فواتح كتاب البرهان من انشأه صريح في انه
 لا اختصاص لهذا الشك بالمطلب التصوري وهو الحق فان ما حصل الشك هو ان المطلوب المعلوم فالتطلب تحصيل
 احيى يحصل او يحصل فالتطلب المجهول المطلق جار في التصورات والقصد ليات على السواء حاصل الجواب هو ان المطلوب

معلوم من وجوبه محمول من جهة ما فيها بما يفرق من المطلوب يكون قبل الطلب معلوماً بالعلم التقديري محمولاً بالعلم التقديري
 فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التقديري فهم انقطع الشك في التقديرات نظراً عن انعدامه في المقصودات الا ان هذا لا يجزئ
 اختصاصه بالمقصودات لعل الشك في تخصيص الشك بالمقصودات على ما ذكرنا سابقاً من ان التقديرات هي الاذهان التي
 هو المطلوب في التقديرات ليس من قبيل العلم بل من جهة فلا يتوجب السؤال في نسبة الجزئية الى المقصودات متعلق الاذهان بما
 لا يعلمه فيعلم من طلبه فيحصل المحمول فيعلم طلب المحمول المطلق لا في معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يعلمه فيحصل
 المحصول بل هو الاذهان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمنا سابقاً ان الاذهان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل
 فيكون هذا الكلام بناءً على ما قلنا من ان العلم لا يكون شيئاً من العلوم نظراً وبكتساباً مستترتاً على النظر
 في التقديرات فكلما اكتسب بالنظر في الشك هو الاذهان وهو عندنا ليس علماً وانما في التقديرات فكلما اكتسب بالنظر في الشك
 عنده هو التقديرات لا العلم وهذا لا يخلو من مقتضى ما قلنا من مقتضى العلم في موضوع العلم في موضوع العلم في موضوع العلم
 المعارض الذاتية له ولا فاعداً ولا عارضه الذاتية او انواعاً عارضة لذاتية بل لا يكون موضوع المسئلة انفس موضوع العلم كقولنا
 في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي
 عارضاً ذاتياً لافعالها ان ثبت لها بوجوه من ذاتي ذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطوية على الزمان او ثبت لها بالعلم
 كقولنا كل حركة منطوية على الزمان ان ثبت لها بوجوه من ذاتي ذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطوية على الزمان او ثبت لها بالعلم
 ذاتي ذلك كقولنا كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي
 فيها او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي
 العلم مع العرض الذاتي كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي او فاعداً كقولنا في العلم الطبيعي كل جسم فلان علمي
 فاعيدت في العلم فيجب ان يكون مقصوداً على المعارض الذاتية نفس موضوعه قال الشيخ في بيان اختلاف الموضوعات هي الاشياء
 التي لا يثبت في الصناديق من الاحوال المنسوبة اليها والعروض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي يحولها تباينها عرضاً ذاتياً
 لهذا الموضوع او لا فاعداً ولا عارضاً ذاتياً وهي التي لا يثبت فيها كقولنا ان اوله واجب فاعيدت في العلم على المعارض الذاتية فقولنا
 هو حجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي يحولها تباينها عرضاً ذاتياً نفس موضوعه فقولنا ان اوله واجب فاعيدت في العلم على المعارض الذاتية فقولنا
 قولنا في تعريف الموضوعات من الاحوال المنسوبة اليها او اشارت الى المحمولات التي ليست اعراضاً ذاتية نفس موضوع العلم بل
 هي عروض ذاتية لا فاعداً ولا عارضاً ذاتياً من ان ما يعرض الشيء لامرض عرضاً غريباً العرض الغريب ينسب
 اليه لا يثبت عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فقولنا في تعريفه من الاحوال المنسوبة الى الموضوعات هي العروض الذاتية وذكرنا سابقاً

للبسيان اما العوارض الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد العوارض على الاطلاق كما في
 القسم لا يتم العرص الذاتي الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض
 شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة على التقابل شاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكما اتضح اعراض ذاتية للتوهم
 لكن يستعمل الاول شامل للموضوع على الاطلاق ويستعمل الثاني شامل على التقابل في غاية السخافة وهو موقوف لان العوارض العرضية
 للموضوع على نحو منها ما هي عوارض ذاتية لانواعه وعروضه وان كانت غريبة بالقياس اليه لنفسه منها ما هي غريبة بالقياس
 الى النوع وعروضه ايضا فانها الثانية لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم اما الاول فلا ريب في كونه مجتاهل ماس علم الاول
 يبحث فيه عن ذلك فهو من العوارض وادق في عبارات القوم من ان العوارض العرضية لموضوع العلم لا يبحث عنها في
 العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها في العلم مطلقا واللا يجب ان لا يكون موضوع المسئلة اما هو موضوع العلم وليس الامر
 كذلك او موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضة ذاتي ولوجب ان يكون محمول المسئلة هو العرص الذاتي لفرض
 موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضة ذاتي كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذي
 هو نوع موضوع العلم او نوع عرضة ذاتي بواسطة اعرافه بنفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا للموضوع المسئلة اذ
 ما يعرض بشئ بواسطة اعرافه عرض غريب قطعاً وقد تقرر عندهم ان محمولات المسائل لا يجب ان تكون عرضا ذاتية لموضوعاتها و
 العلم يتعلق بها اليقين الدائم اذ ثبت كائن عليه الشئ في برهان الشار بل المراد ان الاعراض العرضية لا يبحث عنها بان تجعل
 محمولات لما هي اعراض غريبة بالقياس اليه فمضى المسئلة القائمة بذلك لا يقبل الفرق والالتماس لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة محمول
 فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للفهم واما هو عرض ذاتي للمفكر ايضا فقد قال الشيخ في برهان الشار في قوله الفصل الذي نقلنا
 كلامه سابقا عن فواتح المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع العنائة كانت محمولاتها من اعراض ذاتية واجناس اخرى
 واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراض ذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن افاده فصوله وعروضه
 واعراض اعراضه اجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجرىها انتهى فقد جاز ان يكون محمول المسئلة التي موضوعها عرض
 ذاتي لموضوع العلم جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا ريب في ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا يكون اعراضا ذاتية لموضوع
 العلم فقد مضى ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه
 فاذا كان موضوع المسئلة عرضا ذاتيا ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فلا يبحث في العلم عن حيزه وفصله من حيث انها
 هي برهان موضوعه هو موضوع العلم فمضى في العلم فلا ريب في ان اعراض ذاتية لا يهايم تلك الاعراض بل
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي فها من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار وايضا قال الشيخ في ذلك الفصل

ان الموضوع في مسئلة واحدة العلم بان يكون افعلا في جملة موضوعه او كائنا من جملة اعراضه الذاتية او الدخلى في جملة موضوعه
 ان نفس الموضوع سواء كان واحدا للموضوع او كثير للموضوع مثل قولنا بل بحسب تقسيم الالمانية له ذلك في مسائل العلم الطبيعي او
 نوعه كقولنا بل الابد الجيوس في المار بحد فح الى فرق الطبع ولا تضاعفا انما سر من ويل العصب سبد الدماغ او الطبع
 من اراضه الذاتية اما عرض ذاتي لموضوعه كقولنا بل حركة كذا مسافة كحركة كذا او عرض ذاتي لافعال موضوعه كقولنا بل الالمانية
 الشمسية مسخرة او عرض ذاتي لشيء عرض ذاتي له كقولنا بل الالمانية كحركة نقل سكوت انتهى فالجملات في المسائل انشئ موضوعها
 افعلا لموضوع العلم او افعلا ليست عراض ذاتية لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشيخ قد نص على ان
 ما يعرض لشيء لا يرضى كان ذلك الشيء مما جاني لموقد اياه الى ان يصير فرعا معيناً متبهاً لقبوله لا يكون عرضاً ذاتياً له كقولنا
 تلك المسائل لا يكون افعلا ذاتية لنفس موضوع العلم وانما يلزم من انها وان لم تكن عراض ذاتية لموضوع العلم اذ لا يشترط
 شيء فهي من اراضه الذاتية اذ اخذ من حيث هو لا لا بشرط شيء اذ من حيث سرانه في الافراد كلها او بعضها استقرت انه من
 من ان يثبتت اليه اما قال بهنيدار في تفصيل لو كانت العوارض الغريبة بحيث عنيها في العلم كان به مثل كل علم في كل
 علم وصار النظر ليس في علم مخصوص بل كان العلم يخرج في علمه كلياته لما كانت العلم متباينة انتهى فلا يلزم على عدم جواز بحث في
 العلم عن العوارض الذاتية لافعال موضوعه ولا فروع اراضه الذاتية لا داعي الى عوارض الغريبة التي حكم بعدم جواز بحث
 عنها في العلوم العوارض الغريبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لا يلزم من البحث في العلم عن العوارض الذاتية
 لموضوعات المسائل التي هي عوارض غريبة بالقياس الى موضوع العلم لا اذ اخل المسائل التي موضوعاتها افعلا لموضوع العلم او
 افعلا لافعاله وبحولها افعلا عرض ذاتية لموضوعاتها في العلم ولا يصير فيه قد نفس الشيخ على ان موضوع العلم ان كان نوعا للموضوع
 الصناعات ولم يقدح حيث لم يقدح في موضوع الصناعات بقية العلم خبر من هذا العلم كافي في السار والعالم والحي ثم لو كان البحث
 في العلم عن العوارض الغريبة مطلقا لزم اختلاط العلوم وعدم كون النظر في علم مخصوص وكون العلم يخرج في كلياته فالعلم الطبيعي
 مثلا لا يبحث فيه عن العوارض الذاتية للعلم الا في افعاله او افعاله او افعاله من جهة اشتغال على قوة التفسير فلا يلزم اختلاط
 العلم بالبحث فيه عن تلك العوارض ولا يصير رتبة علمه كلياته فلو كان مراد بالعوامض الغريبة العوارض الغريبة بالقياس الى
 موضوع العلم فقط لم يتم تليله من المحاسب اذ وقع عن بعض الاشياء في بعض تعليقاته قال عدم البحث في العلم عن العوارض
 الغريبة لموضوعه من على مقدمات احتمالية هي انه اذا كان شيء لموضوع العلم وكان لافعاله ولم يكن لبعض افعاله احوال
 كثيرة وكان بعضها تلك مطلقا او مقيدة بالقياس فاسب ان يجعل احوال بعض من جملة العلم الذي موضوعه ذلك الشيء لو كان
 بعض الآخر علما اخر فاحتاجه فاقوم لما وجد الموجود الذي هو موضوع الالهي افعالا كثيرة ووجد بعضها احوالا كثيرة وكما

الطبيعي مقيداً بالحركة والسكون العدد والقياس التقدير والنفس انما طئة من حيث كونها مبدء عمل للعقولات الانسانية من حيث
 الاتصال الى المحجولات جعلوا الكلام من مباحث تلك الاشياء علماً بآثاره من جهة اخرى من جهة اخرى موضوع الوجود والعدم بمبحث
 البعض الآخر كذلك انما هو في ذلك العلم بمباحث المفارقات ونحوها وتس على ذلك حال الطبيعي والطب فان بعض انواع
 الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان احوال كثيرة فجميعه جسمه باسماً وافزده عن الطبيعي
 وجعله تحتية بخلاف مباحث النبات والحيوان والانسان لا من جهة الحيثية فانهم جعلوا من اجزاء الطبيعي بالجملة فجزء البحث
 في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم فمما يقع البحث في علمها ليس من موضوعه بواسطة احدهم مع جواز البحث عن العرض
 الغريب لانه لم يوجد اهم يكون احواله قليلة من الاختصاص منه احوال كثيرة حتى يبرح مباحث احوال لا نعم في العلم الذي موضوعه
 الاختصاص قال وبهذا ينبغي ان يقال بيننا في انما يلزم دخول كل علم في كل علم ولم يكن في كل علم مباحث كثيرة يستحسن افراد العلم بها
 عن العلم بما عداها فانما يلزم كون العلم بالحيثيات مباحثه العلم الكلي فليست يستحسن دراجته في العلم الجزئي وانما يلزم عدم
 تباين العلوم لولم يكن لكل منها مباحث كثيرة يستحسن افرادها بالتدوين ذلك كله لنفسه وبذلك الكلام نفس من ان طئفت اليه و
 الوقت اخر من ان يقتضي في الاعتراض عليه فليس ان العلوم انما تميز بتميز موضوعاتها وتمايز الموضوعات قد يكون تباينها
 كموضوع المساب موضوع الطبيعي وقد يكون بالعموم والخصوص كموضوع الطبيعي وموضوع الطب وقد يكون بالحيثيات المتفرقة في
 البحث كما في موضوع من المسار والاعمال وموضوع الهيئة الجسمية وعلى ما ذكره في المثال كمن تميز العلم فيها ببعضها لاجل كثرة مباحثها
 وقتها ويكون كل علم يعرف من فاسم العلم الاتي ويكون كل صناعة جزئية كعلم الارغنون وعلم الفلزات وطيرها من اجزاء الفلسفة
 الاولى لاسيما في حياتها والاعتراف ذلك المنطق عن الخطورة الانسانية اما العلم الاتي باحث عن احوال لا يقتصر في الوجودين الى
 المادة ويخطئ هذه الجهة في كل مسألة مشكلة وكل فن فن من ذلك العلم فكيف ينبغي في العلم الطبيعي الباحث عن احوال ما
 يقتصر في الوجودين الى المادة من جهة فتعال على المادة والبحث عن احوال الاخص انما ينبغي في العلم الباحث عن احوال الاعمال
 اذا لوحظ في البحث عن احوال الاخص الحيثية المتفرقة في البحث عن احوال الاعمال ولا كان البحث عن احوال كانتات الجزئية
 والنسبات والحيوان والانسان اجزاء الطبيعي ولم يكن علم الكيمياء الذي موضوعه الاجزاء المعدنية وعلم الفلزات وعلم الطب
 اجزاء من بل جزئيات للمادة انما ينطبق بكلامه من ان علم المفارقات قللة مباحثه جعل من اجزاء العلم الكلي فليزاد التهمة في التعبير
 لان موضوع علم المفارقات يسمى بالعلم الاتي بمعنى الاخص الملقب بالقول في اجزاء الاتي والمفارقات النورية والبحوث
 عنه في احوال موضوعه انما صفة موضوع العلم الاتي بمعنى الاعمال عن العلم الكلي يسمى بالفلسفة الاولى هو الموجود بما هو موجود
 والبحث عنه في احوال الوجود بما هو موجود فمما كون علم المفارقات فجزء من العلم الكلي فربما يبيد فانه ليس علماً كلياً بل من جزئيات العلم

استبدا منه لما رأى القوم يستعملون لكل العلم تعلق بأحوال المختصين في المناقشة في الوجودين الطبيعي والي علم تعلق بأحوال ما
 يستقر اليها في أحد العقدين ويؤمنه بالراي في والي علم تعلق بأحوال ما لا يقتصر اليها في الوجودين ويؤمنه بالراي حسب ان
 يعلم الكلي وان علم المفارقات خبره وليس بالامر كما يحرم اذا تعلق قسم الى قسمين احداهما يعلم تفاسيم الوجود وحوال الموجود
 بما هو موجود وثانيها علم المفارقات والاول من العلم الصلي يسمى بالفلسفة الاول والثاني هو العلم الربوي المطلوب باقتران
 فنية الثاني الى الله كمنسبة فن السار والعالم الى فن سوع الطبيعي بالماضي عما عليم الاجسام كمنسبة فن السار والعالم الى
 العلم الطبيعي وفن من ذلك كله تجزئته اذ خرج العلم الكلي بالماضي عن احوال العلم تحت العلم الجزئي بالماضي عن احوال العلم
 فكذلك بان عدم وقوع ذلك انها موجودهم وجود علم نقل احوال بالنسبة الى احوال الاخص فيجزئ على راءه ان يجعل الفلسفة الاولى
 جزئ من علم الاغنون والفلانة واسطره فانية الامران يكون ذلك غير محسن للاجل كثره سياحت الفلسفة الاولى على ان يحكم
 بعدم وجود علم نقل احوال بالنسبة الى احوال الاخص في جزئتها فاعمل احوال الحيوان بعينه عنبا في كتاب الحيوان من الطبيعي
 اقل من سياحت الفلسفة قسم على رايه ان يجعل كتاب الحيوان جزء من الطب اما جوابه عن كلامه بجهلها فهو التزم للموازم لا
 منع للمنازعة اذا حصل كلامه يرجع الى ان لا بأس في دخول كل علم في كل علم وكون العلم الجزئي كليا وعدم تباين العلم وانهما
 كل منهما عن الآخر لاجل كثره كل منهما والموازم باطله لانه يتألف من جزئيات وقدر فني بناء الكلام الى الاغنياب في جزئياتها بجهلها
 وتذكره الطلاب بالحق والصواب قوله قد بحث فيه عن عوارضها لانه لا يبحث فيه عن عوارضها الثانية او الاحوال المنسوبة اليه
 بالتفصيل الذي سبق المراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضها الثانية او الاحوال المنسوبة اليه من حيث انها عوارض ذاتية
 لراواحوال منسوبة اليه فلا يرد ان المعروض الذاتي للموضوع اما عارض له بالذات فهو من ذاتي عوارضها الثاني المساوي له
 المساوي واما عارض له بواسطة المساوي فهو عارض لهذا المساوي بالذات فيصدق على عوارضها الثاني انه يبحث في العلم عن عارض
 الثاني فينتقص به تعريف الموضوع وذلك لانه لا يبحث في العلم عن العوارض الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الثاني
 بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما العوارض الذاتية لموضوعات المسائل اذ كانت غير موضوع العلم فاما يبحث عنها
 في العلم كونهما من احوال المنسوبة الى موضوعه في العلم كالباب كونهما من احوال ذاتية لموضوع العلم كالباب مثلا انما يبحث عن قبحه ليس في العلم
 الا من لا احوال المنسوبة الى العلم الطبيعي في بحث الحيوان لانه من العوارض الذاتية لحيوان فلا ينتقص به تعريف موضوعات المسائل
 اذ لا يبحث في العلم عن عوارضها الثانية لانها عوارضها الثانية وانما يبحث عنها في العلم لانها من احوال المنسوبة الى موضوعه
 نعم يرد انتقص بها على من كفى في تعريف موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضها الذاتية وان اعتبره بجهلها فيحيث اذ لا يبحث
 على موضوعات المسائل انها يبحث في العلم عن عوارضها الثانية من حيث انها عوارض ذاتية لها لا من حيث انها عوارض

ذواته نفس موضوع العلم كونهما عرضا غير بالقياس اليه فافهم ثم في قصر البحث في العلم على السوا من الذاتية لوضوح ادوار العلم
 المنسوبة اليه الشكل مشهور وروبو خبر عثوث عن النفس الناطقة واحوالها في العلم الطبيعي مع انها ليست نفس موضوع العلم
 ولا فروع ولا عرضا ذاتيالا ولا فرع ذاتي لا عرضا ذاتيا لعارضه الذاتي او لكونه واحوالها ليست عرضا ذاتيا لموضوع
 العلم ولا احوالها المنسوبة اليه يجب عنه بان النفس صورة منوعة الجسم وجزر لكونه قد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزر
 الموضوع فثبت له اوجوه ذاتي لا يبحث عن نفس من ذا لتفصيل فيه ان النفس الحركات جزر من الانسان فليست جزر
 من موضوع العلم واما سبق جوان موضوع المسئلة قد يكون جسم موضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزر من موضوع
 العلم ايضا والحكاية ذلك الجزر بانه موضوع العذر ايقال من انه لا حاجة الى تجزئة البحث عن جزر النوع فان جزر النوع يكون
 عرضا ذاتيا لجسم الذي هو موضوع العلم فان النفس الحركات جزر من نوع جسم كانت من عوارضه الذاتية فابحث عنها في
 الطبيعي بحث عن العرض الذاتي لموضوعه ولا يرب في جواره وهو قول لا يكاد يتم في العرض الذاتي للشيء بالعرضه وحمل عليه ما
 سوا طارة او اشتقاقا ونفس ليست عارضة للجسم بانه سبب الية مقارنة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مبالغ في عدم
 الاعراض الذاتية للجسم وما يتخلل من ان البدن اداة الانسان والنفس صورة او المادة والصورة جنس ففصل باعتبار
 في النفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجسم الذي هو جسمه فالعن التحصيل كاسيالي انشاز
 العدد تعالى في مقامه ومن الجوانب ما سبق الى بعض الاذيان من ان يبحث عن نفس مستطراي من جهة تعلقه بالبدن
 انها هو بالاصالة من جهة سباحة الحكمة الواسلي اثنى على الرياضي الباحث عما لا يتقرر في المادة افكارا اكليا ولا يستثنى عنها
 اكليا فان النفس تتعلج الى المادة في حدودها وتشتغل عنها في بقاها ولما قضى الوتر عن سباحة النفس في كتاب من الطب
 ولم تنق حاجته الى استيعابها في الرياضي جنس موضوع الرياضي بالكم وهذا التامل قد غفل عن ان الرياضي باحث عما يتقرر
 في الوجود يعني الى المادة ويستثنى عن اعتبار خصوص المادة في الوجود الذي ينبغي وان النفس لا تقتصر في وجودها المعين الى
 المادة لانها قائمة لاني مادة انما تحتاج في حدودها الى مادة تتعلق بها تتعلق التدبير والمتصرف لا غير بين الامر من
 يكون بعيد فمذ قال ان سباحة النفس بالاصالة من جهة علم المفارقات وذكر بان في الطبيعي مستطراي لكان اقرب
 من الصغنى اليه وقد استرغيت الكلام في هذا المرام في تعليقاتنا على تخيص الشفاء لسيدى والى باب الاثار جزاء الله عنا
 خير الجزاء وتعهده بالقران والرضوان والرضاء **قوله** اي الامور الخارجة قال الشيخ في برهان الشفاء ان المحول في
 المسئلة يكون مجبول الانية فيطلب فيها الانية لانه مجبول الانية فيطلب فيها الانية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة
 جنس او فصل او شيئا مجتمعا سببا اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحولات التي توفد في حدائش يجب ان تكون مبنية

المشهور في ان الشيء لا يتحقق الا في كماله ففصل القتل في ذلك ثم قال وقد سببر من على وجود ما يعني الذاتيات الشيء اذا كان
 عرف لحوار من ولم يكن يحقق هو هو ظرف مثلاً من جهة ما هو مشوب بالشيء او الفعل او الفعل ولم يكن عرف ذات مثلاً انما
 يطلب على النفس جوهر وليس بجوهر هو هو ظرف مثلاً من كس انما يطلب في انما لم يكن عرفاً انفس بذاتها بل عرفاً من
 جهة ما هي مضافه الى البدن والكل والى ما يصيد فيها الا فاعيل المحيوية وبالجملة اذا عرفنا بان جهة انباشي هو كمال كنه او
 مبدركه انما يكون بعد ما عرفنا ذاتها فاذا لم تكن وضعت حقيقة ذاتها لم يطلب عمل امر آخر عليها ذلك الامر جنس الذاتيات ولم
 يكن المحمول في طلبنا با حقيقة هذا الموضوع في الحقيقة بل كان جنس الامر آخر من جنس الذي يطلب المحمول له في انما
 وبالجملة فابحث في العلم انما يكون عن الامور الخارجية عن موضوعها عارضة له بالذات او بواسطة امر ساو لا عن العوارض
 الذاتية له ومن ههنا يتبعهم لكون ان الموضوع ذاتيات تكون مفروقة عنها في العلم واما يستدل به على ذلك من ان
 مسائل العلم قضا لا يكون فيها اشياء المحمولات المطلوبة للموضوع وهو توقف على ثبوت الموضوع واجزاءه فلو كان ثبوت
 الموضوع وجهه من المسائل لزم توقف الشيء على نفسه في غاية السقوط لان ان اريد ان اشياء المحمولات المطلوبة
 للموضوع موقوف على ثبوت الموضوع اي وجوده فلم يكن لا يلزم منه الا ان يكون اشياء الموضوع مفروقة عنه لا انما
 ذاتيات له وان اريد ان اشياء المحمولات المطلوبة للموضوع موقوف على اشياء ذاتيات الموضوع لكان ذلك في غير المقادير
 اما قيل في اننا ذلك من ان فرع ثبوت الشيء على ثبوت المشبث لزم ونحن الاستسليم ولو سلم توقف اشياء
 الشيء على اشياء ثم فليس شيء اذ مقصود المستدل هو ان التصديق بالبلية المركبة الذي هو المطلوب في المسائل فثبت
 على البلية البسيطة الموضوع فان التصديق بالبلية البسيطة مقدم على التصديق بالبلية المركبة ولا يتوقف ثوابه على
 ثبوت الشيء على ثبوت المشبث له ولا على توقف اشياء الشيء على اشياء ذاتيات الموضوع فثبت ان المراد
 بالعوارض المحل بالمواظاة بنا على ان المشبث في المسائل هو المحل بالمواظاة وذكر المبادي في الاشياء محتج
 السائل ليس الشيء نفسه صريح في ان العوارض اللاحقة للموضوع قد تكون عوارضاً وقد تكون مشتقة منها
 فالاول نحو كل جسم فليس مبد ريل فان مبد ريل هو الصورة والثاني نحو كل جسم فليس طبيعي والثالث نحو كل جسم فليس مركب
 فكل في الرابع نحو كل جسم فليس متحرك واما ان اعتبر في المسائل هو محمل بالمواظاة فجوابة ان كل ما يقصد في المسائل اشياء
 بعض العوارض للموضوع هو اللاحقة فلهذا ثبت حلول بعضها في الموضوع ووقايه به ايضا كما في المثال الاول على
 ان العوارض الذاتية للموضوع العلم لا يجب ان تقع محمولات المسائل بل قد تكون موضوعات لها كقولنا كل حركة منتظمة
 على الزمان فالوجود ذاته على الماهية فلا يلزم من كون المشبث في المسائل هو محمل بالمواظاة ان لا يكون غير المحمل

بالمواظاة عرضة أو تيا لموضوع العلم **قوله** الطبيعية من حيث هي أي علم انبعاثا شتهر في تعريف الموضوع انه لا يبحث في العلم عن
 أعراض الذاتية وروعيه انه ما من علم الا يبحث فيه عن العوارض الذاتية لان موضوعه الفواع اعراضه الذاتية فلا يصح قصر
 البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعها الفواع موضوع العلم
 اولاً اننا انما نلها ذاتية وان لم يكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في
 غاية السخافة انما يريد من الشيء لا يرضى له محالة عرض غريب لا العرض الذاتي اشمل للموضوع على التقابل بالعوارض
 الذاتي الاخص وشتان ما بينهما واسباب عن ذلك لا يرد والحق المداني اولاً بان في قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع
 في تعريفه ساطعاً وحقاً وعلى افضل في مقام من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع لولا اننا عدنا عرض
 الذاتية او فواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تضليل موكول على مطاوعة وذا هو الحق كما حققنا في فروع هذا البحث وثانياً بان
 فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما ان فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة
 وغيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وبه على تقديره الغيرية مفهومه وحين محمولات المسائل المتقابلة
 أي عوارضها وذلك مفهوم المراد عرض في الموضوع العلم على كل تقدير يكون المبحث عنه بحيث يتوهم ان العلم في العرض الذاتي موضوعه
 بوجه غير ضمني لان محمولات المسائل تكون بحيث لا يصلح للموضوع المراد بينها وبين محمولات المسائل التفران كما ان من العوارض الذاتية لنفس
 رضيع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب
 ان تكون محمولة عليه بالمواظاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود في الاحوال العارضة المحمولة بالمواظاة على عوارضه الذاتية
 انما يتحمل عليه بالمواظاة او الاحوال باللاحقة لشل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق
 انما يتصل لان تعدد عوارض الموضوع ولا ان يبعد المفهوم المراد بينها من عوارضه فضلاً عن ان تعدد من عوارض
 الموضوع انما يفهم من غير عرض بعض المتأخرين على وجه الجواب بوجهين الاول ان المفهوم المراد امراً اعتباري يتصوره العقل من
 محمولات المسائل بالضرورة شادة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباري
 الامر انما يتفرع الذي لا يتحقق في نفس الامر اصلاً لا بنفسه ولا بنبشاً واستزاده يكون المفهوم المراد امراً اعتباري لا بغيره
 كما كيف وبمنشئ عن خشار وادعى بان امره بالوجود في الخارج فكذلك اعتباره بهذا المعنى مسلم لكن لا مسلم ان الاحوال
 مطلوبة يجب ان تكون امراً عينية الثاني انه يلزم من ان لا يكون محمولات المسائل مقصورة بالذات والضرورة تشبه
 بخلافه قال الشيخ في بيان الشفاة الا من الضرورية لا تتحمل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان
 كون محمولات المسائل اعراضاً غير موضوع العلم لا يجب ان لا تكون مقصورة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

لموضوعات المسائل ومزاد الشيخ هو ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان لا يخفى ان جواب
الحق انما هو على تقدير تسليم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراض ذاتية لموضوع العلم وانه لا يجوز البحث في العلم عن
الاعراض الغريبة لموضوعه والا فالحاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردود فلا يصح ان يكون جوابه بتجزيه البحث في العلم عن
الاعراض الغريبة لموضوعه كما ينبغي ان لا يعلم بجوابه في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العرض الذاتي لمفهوم العلم بالمفهوم
المردود من محمولات المسائل لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات في العلم لا يشبه في ان المفردة تشبه بخلاف ضرورة ان المقصود من قولنا
كل حيوان خلقه الله الذي هو من مسائل العلم هي اثبات قوة النفس الحيوان الاثبات الامر المردود من قوة النفس ومحمولات مسائل النظر
للمفهوم نظمي نعم الاستغناء بكلام الشيخ ليس في محله لعدم دلالة الاصل ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
وعدم انكار المحجب كون محمولات المسائل باعراض ذاتية لموضوعاتها وتارة بان قصد الباحث يتعلق بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم وان كانت امور استزاعية وثانها يتعلق في ضمن المسائل وبسبب لانتها محمولات المسائل وبالضرورة انما
تشبه بان محمولات المسائل لا تتلخون العنصر مطلقا وفي اتي غاية السقوط الا لا يرتاب احد في ان المقصود اولاه بالذات
هو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتها كاثبات اشتغال الحق والاستيلاء للفلك او الحركة الارادية لحيوان انما اثبات
المفهوم المردود من محمولات المسائل فهو محزل عن المقصود بالجملة فارجع اليه في بحث محمولات المسائل الى المفهوم
المردود منها كما ينبغي عليه الحق الدواني على تقدير تامة فكيف يستغنى عنه ثم ان هذا البعض يمدد وجواب الحق الدواني
اجاب عن حمل الايراد وجهين الدليل ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة لطبيعية من حيث هي هي واثباتي ما اشار اليه
بقوله ومن حيث انها سارية في الافراد كلها بعضها فاما الجواب الثاني فيمنع منه وينبغي حاله في الدرس مستقبل انشاء الله
فقال واما الجواب الاول فما فصله ان موضوع العلم المعروف من السوارض والبحوث عنها في العلم نفس الطبيعة من حيث هي
هي اي مع عزل النظر عن الخلط والتعريف والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا انشاء يشبه على جميع مراتبها حيثما تقع
اللاحق لها بحيثية كالعموم والكان عرضا غريبا لها اذا افقت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها بان
حيث هي هي لا تتبادر مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالمجمل فالمرضوع هو الطبيعة من حيث هي هي لا بالشرط شي بانها
يكون بحيثية قيدة للخاصة اي ايجابية المنعقدة بلحاظ من حيث هي هي والكان معبأ العت قيود ولكن لم يقيد اللفظ بشي
سواء هي علم من ايجابية لا بشرط شي فانها ملحوظة مجردة عن القيود ولو في اللفظ واما ايجابية لا بشرط شي فلا هي مجردة ولا لا
مجردة ولا واحدة ولا كثرة وانما هي عرضا في معروضة بالذات لكل ما عرض لها من حيث العموم ومن حيث الخصوص
فالعارض الذاتية لا نوع موضوع العلم او افرع عوارض ذاتية لموضوع العلم عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

برهنا بحسب حقيق العلم هي العوارض الذاتية لموضوعه وما يظن انه عارض للمراض ليس عارضاً له لمرض ووجه
 الجواب في غاية اخافتنا اما اول افلاك ان المبهمة لا بشرط شي اعم مراتب المبهمة ليس فوق مرتبة ليعبر عنها بالمبهمة لا لا بشرط شي
 والمبهمة لا بشرط شي هي المحالة لا حكم العموم والخصوص وهي موضوع المبهمة ولو كانت فوق مرتبة اخرى لزم تحقق قضية
 ودار المبهمة والطبيعية والخصوصية وخصوصية يكون موضوعها تلك المرتبة من المبهمة واما ثانياً فلانه لو سلم هذه المرتبة فلما
 ينشئ شيئاً لا فلاك في ان هذه المرتبة اعم من المبهمة المتكلمة والعارض الذي عرض للاخص بالذات عارض لهذه
 المرتبة من جهة الخصوصية فلا يكون عارضاً لها بالذات حتى يكون عارضاً ذاتياً لها وما ظن من ان هذه المرتبة لا واحدة و
 الاكثرية متعددة الو احدوا الكثير وعروضت بالذات لما يعرض لواءه والكثير وجم فاسد لان المبهمة من حيث هي هي وان لم
 تكن واحدة بالوحدة الشخصية او اكثرية بالكثرية الشخصية فهي واحدة بالذات لان كانت لا شيئاً متصفاً غير مبهمة بالخصوصية
 بخصوصية لا يكون عارضاً ذاتياً لها وقد قال الشيخ ان ما يعرض للشيء للمراض وكان الشيء محتاجاً الى محققا له الى ان يعبر
 فوما عنيانها يقول لا يكون عارضاً ذاتياً له وقد وضع لذلك قانونا وهو ان ملائمة طبيعة الجسم مع خصوصية الجسم واحدة
 فان كانت باهي كذلك صالح لان يعرضها العارض فذلك العارض عرض ذاتي وان لم تكن صالحة لم يلزم كون محتج
 في عرضه لها الى تحقيق لفصل وتفسير فوما عنيانها يقول فذلك العارض عرض غريب فعند هذا الاستحسان نجد الحركة
 من العوارض الذاتية للجسم لانه مع قطع النظر عن تنوع لفصل صالح لقبول الحركة ولا نجد الزوجية والفردية من العوارض
 الذاتية للعدد لان العدد ما لم يعبر فوما عنيانها لا يصلح لان يعرض له الزوجية او الفردية واما ما اول به فانه يجب كلام
 الشيخ من ان مراده ان اذا اعتبر الجنس لا بشرط شي لا يكون ما يعرضه للمراض عارضاً ذاتياً له واما اذا اعتبر لا بشرط شي
 يكون متحداً مع الاخص بالذات فيكون كل ما يعرضه للمراض عارضاً له بالذات فمعجب بحجاب لان الجنس اذا اعتبر
 لا بشرط شي فاما ان يكون متحداً بالذات وجوداً مع الاخص كما انه اذا اعتبر لا بشرط شي يكون متحداً معه وجوداً بالذات
 فيلزم ان يكون ما يعرض للمراض عارضاً ذاتياً للجنس اذا اعتبر لا بشرط شي ايضا على الاتحاد على ما زعم اولئك
 متحداً معه ولا موجوداً بموجوده فلا يكون ما يعرض للمراض عارضاً للجنس لا بشرط شي اصلاً وكلام الشيخ انما هو في بيان
 الجنس بعد صيرورة فوما عنيانها اولى هذا التقدير لا يكون ما يعرض للجنس عارضاً للجنس اصلاً لعدم الاتحاد بينهما وجوداً
 واما ثانياً فلانه لو سلم كل ما ذكر فانه يجري في موضوعات السائل التي موضوع العلم ذاتي لها واما اذا كان موضوع العلم
 نوع العارض بالذات في موضوع العلم فكيف يجري فيه لان هيئة الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي
 بالذات فاما يعرضه بالذات لا يكون عارضاً لها بالذات واما رابعاً فاستلزام ان العوارض الملازمة للشيء بواسطة الامر

الاخص اعراض ذاتية ولكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فبني ان يجعل
 موضوع المسئلة نفس موضوع العلم الا ان جعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر والى يكون القصد متعلقا بمعرفة
 حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احواله فانه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبى مثلا معرفة ثبوت قوة النفس
 نفس الجسم لا الحيوان وبشره وتتشبه بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص
 فهي بهذا الاعتبار اعراض ذاتية بالنسبة الى موضوع العلم فيعود الاشكال قهقري هذا اما اذا قاتم الحكماء قدس سره مع
 زيادة ما دامنا فلما قلنا انك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان يكون محمولة عليه بالمواطاة
 ولان تكون متحدة معه في الوجود قالوا احوال العارضة لها بذات التي تحمل عليها في المسائل واما احوال العارضة لعوارضها
 الذاتية فغير المحملة عليها سواء طاعة كالعوارض الذاتية للزمان العارضة للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض الطبيعة
 الموضوع وان اخذت لالا بشرط شئ ففصلنا عن ان يكون عوارض ذاتية لها فلا تفتشى هذا الجواب فيما اذا كان موضوع
 المسئلة العارض الذاتي الغير المحمول بالموطاة على موضوع العلم وخبر العارض الذاتي كذلك ومحمولها عارض العارض
 الذاتي المذكور كقولنا الوجود ذاته في مسائل فلسفة وقرن الزمان غير قادر في مسائل الطبى فان هذه المحمولات ليست
 عارضة للطبيعة موضوع العلم بل باعتبار اخذت وبالمجلة فهذا الجواب لا يستلزم افضل الاشتغال بالتوهمين الابطال
 والوقت اعرض ان يضاعف في سبط ما يدور وجود الاختلال فاما ما اورد وطية بعض المشرك في بعض تعديقاته من انه لو صح
 ادم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي او موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض البحوث عنها
 في العلوم الجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكرنا ويجب فيكون العوارض
 البحوث عنها في العلوم الجزئية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي فلم يدخل العلوم الجزئية في العلم الكلي فمتنع اذا ذاتية
 ما يلزم ان يكون العوارض البحوث عنها في العلوم الجزئية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يتلزم ودخل
 العلوم كجسدية في العلم الكلي فانك لا تفتشى في نظر الباحث فالعلم الكلي بحيث عارضا عن من حيث الوجود والعلوم
 الجزئية بحيث عارضا عن من حيثيات اخرى فلا يلزم ان يكون العوارض البحوث عنها في العلوم الجزئية سموة عنها في العلم
 الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورد عليه قائم الحكماء في خواتيم شره من ان موضوع المسئلة
 ان كان عارضا ذاتيا لموضوع العلم اذ عارضا ان يكون محمولها جبر لموضوعه وفصل وكيف يكون ذلك المحمول عارضا
 ذاتيا للطبيعة لموضوع وان اخذت من حيث هي بى لالا بشرط شئ وذلك لان لا يراود ولا يتجوز على السبب اذ جابها انما هو
 من الابد والفاعل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالمجلة الاعراض الجزئية لموضوع العلم البحوث عنها في المسائل

بحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابها ان العوارض اللاحقة للشيء ليست عوارض
 عوارض ذاتية لمن حيث هو مجرد لا بشرط شي وانما الازداد بالحوالات التي هي من اجناس الموضوع وقصور فلا أساس
 المذكور لاجل انهم ينادون على حيا على من جهة البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يصح بحث فيه لا حول
 المشدود اليه قد ذكرنا ذلك الازداد في فروع بحث الموضوع نعم العلم ان الحبيب اور على نفسه ما نكم جعلته العارض الذاتي
 للامر العارض عوضا ذاتيا لا علم نظرا الى اتحاد الاسم والافضل لا شك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العارض الذاتي
 للاعلم عوضا ذاتيا لا علم نظرا الى اتحاد الاسم والافضل لا شك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العارض الذاتي
 او العارض الذاتي ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاض بسطة الاسم فخاص بالاشياء لا يعرض الذاتي من
 الاختصاص وبنو في غاية السقوط لان الاختصاص غير شرواني العارض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض
 الاض بالذات عوضا ذاتيا لا علم وجب اليه بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاسم بالذات عوضا ذاتيا لا علم وان لم يكن
 مختصا في الجملة فحققة هذا الجواب ظهر من ان ينبغي ومنعاه اكثر من ان ينفي **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد يعرض
 الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض لافراد كالمصالح الطبيعية لان تقع موضوع المصلحة وكما لو وجب العارض الطبيعية
 ان يقتضي ان يعرض مع اسكان كل منها بمقصود ما يترجم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي لا يلزم للضرورة باطل لا يقتضي
 اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي لا يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن لا يقتضي من العارض الذاتي لا يجب عنه
 في العلوم لان السائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضا هذا هو الجواب الثاني
 الذي حمله بعض المتأخرين لدفع الاشكال الواردة على اقتراح بحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه اعني الاشكال
 الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصل ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فليس العوارض
 الذاتية ما يكون عارضا للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كغير العارض الطبيعية بحكم الطبيعي الذي هو موضوع
 الحكمة الطبيعية ومنها ما يعرض للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة الحس العارضة للحس الطبيعي من حيث
 سر ياد في بعض الافراد اعني الحيوان فاما يعرض الاض بالذات عارض بالذات الطبيعية الاسم السارية في بعض الافراد فهو
 عارض ذاتي للاعلم فبحث في العلم نال من عوارض الذاتية لموضوعه الجواب كالجواب الاول في غاية اليمين
 واستحالة الاول فلا مانع من ان يكون ما يعرض الطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد انما هي محصورة
 فلا ينبغي ان يامين الاض فان طبيعة بحكم السارية في الحيوان بمقصود نفس الحيوان فاما يعرض بالذات انما يكون عوضا
 ذاتيا للاض ما هو عارض للاعلم فيكون بالعلماس ان العلم عوضا غير باق في الاشكال كما كان وانما ان ياد بها الطبيعة

الطائفة السارية في بعض الافراد هي بعض كان فلا يخفى ان العرض بالاضحى مخصوص بالذات لا يكون عارضا للطبيعة المطلقة
 السارية في بعض الافراد لا بخصوصه الابدائي بل في ضمن ذلك لافضل مخصوص فيكون عرضا غريبا بالقياس اليها فيكون
 فيما سبق يتيقن الاشكال محالوا ما ثانيا فلان هذا الجواب لا يفي في حواشى الذاتية الغير المحلولة بالمواطاة على انوار
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغير المحلولة عليه بالمواطاة فانها تبحث عنها في العلم من انها ليست عارضة للطبيعة موضوع
 العلم اصلا لان حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضها ولا من حيث انها سارية في الافراد لبعضها فلما اورد بعض الشراح
 على هذا الجواب من انه يستلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذا العوارض بالذات لموضوعات العلوم الجزئية
 على هذا التقدير عارضة بالذات لطبيعة موضوع العلم الكلي من حيث سرى انبائها في الافراد بعضها فقط لا لا يلزم ما ذكره
 الجواب الا ان يكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية عرضا ذاتية لموضوع العلم الكلي لان يكون تلك العوارض
 بحيث بعضها في العلم الكلي لا تختلف حيثية بحيث فلا يلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي وكد ما اورد
 البعض الآخر من ان حيثية سريان في الافراد كلا او بعضها اما تعليلية او اطلاقية او تقييدية على الاولين
 فال موضوع الطبيعة من حيث هي هي والتقييدية المستقرة منها هي المهمة والقصايا المستعملة في العلوم
 لا هي محصورات وايضا على هذا التقدير يرجع الجواب الى الجواب الاول على الثالث فاما ان يراد بهذا المركب التقيدي
 فذلك لا يصح ان يكون موضوعا للعلم او يراد منه من طبيعته موجودة في الذهن او في الخارج فيكون القضايا المعقودة
 بها شخصية فلا تكون مسائل للعلوم الحقيقية وذلك لان الطبيعة قد تعتبر من حيث هي هي بهذا الاعتبار موضوع المهمة
 التقييدية وقد تعتبر من حيث هي هي بهذا الاعتبار موضوع الطبيعة هي بهذا الاعتبار لا يسمي اليها احكام الافراد وقد تعتبر حشايتها
 على الافراد وسرنا بها فيها هي بهذا الاعتبار عامة لاحكام الافراد وموضوع للقضايا المحصورة ومهمة المتأخرين وبهذا المزية
 هي المراد بالطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضها وبهذا المركب التقيدي عنوان لهذه المرتبة فلا يكون القضايا
 المعقودة منها شخصيات ولا مهمات قدما في بل محصورات او ما في حكمها واعلم ان الجيب قد استشهد على ما زعم بما قال العلم
 ان في قلبه قضايا من العلم الطبيعي لموضوع حيثية على جميع الطبيعيات ونسبة الى ما تحت نسبة العلوم الكلية الى
 العلوم الجزئية وذلك لموضوع هو الجسم ما هو متحرك او ساكن والبحث عنه فيه هو العوارض اللاحقة من حيث هو كذلك
 لان حيث هو جسم فلكي او غصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية نظرا لخصه وبتبع ذلك النظر فيما هو خص منه وهو
 النظر في الاجسام الاسطقسية ما غوذة مع المزاج وما يبرهن لها من حيث هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو خص منه وهو
 هو النظر في انسابات والميولان وبذلك تنتهي العلم الطبيعي فتبين هذا القائل ان مراد القارئ من هذا التعليل على جميع الطبيعيات

بمرتبة طبيعة الجسم لا بشرط شيء او الطبيعة السارية في الافراد وانت تعلم ان انقار ابي باري ما ترجم على مراده ان للطبعي
 موصفا شظا على جميع الطبيعيات وهو الجسم لا بشرط شيء لانه ليصدق على افرادهم بين طريق البحث فذكر انه بحث عن احوال
 العامة للجسم ثم على احوال الاجسام الفلكية والاسطورية ثم عن احوال الكائنات والمزاج ثم عن احوال النبات والحيوان
 فهو يصريح منه بان العلم باحث عن العوارض الذاتية للجسم لا نوعا على ما سلفنا في امر قوله بواسطة في العوارض العلم ان
 بواسطة قد يكون واسطة لعلم اي علم للتصديق بثبوت المحمول لموضوع ويقال لها بواسطة في الاثبات وهذه بواسطة
 لا تحقق في البديهيات بل انما تحقق في المنطريات الكسبية وقد يطلق بواسطة على امر يكون متصفا بصفة حقيقة ونسب
 تلك الصفة الى امر اخر لعلنا نرى مع ذلك الامر كالمستفيدة المتعينة بالحركة بالذات فهي واسطة في خروج الحركة لها سببا فيكون
 هناك عارض واحد ثابت هو بواسطة بالذات فحسب الى ذي بواسطة بالعرض ويسمى هذه بواسطة بالواسطة في العوارض
 وقد يطلق بواسطة على ما يكون علته الاتصال شيء بصفة بان يكون ذلك الشيء متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات يكون
 تلك بواسطة علته الاتصال بها يسمى هذه بواسطة بالواسطة في اشبهت وهي على متين الاول ما يكون بواسطة وذو بواسطة
 كلاهما متصفيين بالذات بتلك الصفة فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والاخر قائم بذاتي بواسطة لكن قيام فرد
 منها بذاتي بواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بسبب القيام بالحركة بالمتعلق والثاني ما
 لا يكون بواسطة متعينة بالصفة اتصالا ويكون لها حاسن العلية كالصبيغ الذي هو واسطة في الصفات الشوب بالصبيغ
 اذ عرفنا انما قد علم انهم قد ضرروا العرض الذاتي بالمتعلق الشيء لذاته او بواسطة امر ساو له فاختلف في ان المراد بالواسطة
 المنفية في القسم الاول المثبتة في القسم الثاني اية واسطة من هذه الوسائل فخال بعض بان المتعريف في القسم الثاني
 اثبات بواسطة في اشبهت بشرط كونها مساوية وفي القسم الاول فيها مطلقة واوراد عليان محمولات المسائل لما كانت
 عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت لها قسم الاول فلا يكون في ثبوتها لموضوعاتها بواسطة واما من القسم الثاني فيكون
 في ثبوتها لها واسطة مساوية وبالا واسطة في ثبوتها لموضوعها ضروري اشبهت له وكذا ما يكون الواسطة فيه مساوية لموضوع
 او بواسطة مساوية اليه من ذاتي الموضوع فبذلك انما ياديه وعلى الثاني ينبغي اني انما ياديه فيكون بالآخره
 ضروريا فيعلم ان ينحصر المسائل في الضرورية وقد عجب بعض اشرف حيث فهم من الضروري معنى البديهي فاجاب
 عن ذلك لا يراى بان ثبوت ما لا واسطة في ثبوت الشيء لا يجب ان يكون ضروريا بل يمكن ان يكون نظرا بالثبوت الجوهري للنفس مع ان
 جنس لها وقد غفل هذا العجب عن ان مقصودا للمورد ان على ذلك المقدم ينحصر المسائل في العقليات الضرورية ولا يكون مستلزمة
 وجمدية او ممكنة ولا ريب في القزوم ولا في المطلقان الا انهم ذهبوا الى ان القزوم بعضها انما هي ان بواسطة المنفية في

القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد تسمى الواسطة في المشبهات وهو ما يكون الواسطة كلاهما معروفين
 حقيقيين للصفة وهي واسطة بالمشبهات القسم الثاني احدى الواسطتين التفتين في القسم الاول بشرط ان يكون الواسطة
 متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فليكن بالعرض اشئ بواسطة الاخر الا انهما ليسا عرضا وافتراضا
 لان في شرط تساوي الواسطة مساو على شرط التساوي مع اشتباهه وكونه منصوصا عليه في كلام المتألفين فليكن في
 التقدير معرفة فخصي هذا الجمال الى اجمال ما نفذه به في هذا المقام وسنعود الى تخصيصه في الدرس المستقبل ان شاء الله تعالى
 او بسبب بعض التاخيرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد تسمى الواسطة في العروض
 وهو ما يكون كل من الواسطة هي الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المشبهة في القسم الثاني احدى الواسطتين
 سدتا او متحدة بالذات او بالعرض فان الصفة اذا كانت عارضة للشيء حقيقة كانت من اعراضها الذاتية وان كانت
 معروضا للشيء حقيقة بواسطة امر سائر متصف بغيره فخر من نوع تلك الصفة بالذات او عرض من نوع تلك الصفة
 بالذات او بالعرض فيكون فرد من نوعها عارضا للشيء حقيقة فلا بد من ذلك العارض من العوارض الذاتية
 نفسية وايضا قد بحث في كتاب النفس عن العلم العارض لها مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال مع العلم
 فليكن الزمان لا يكون من العوارض الذاتية للنفس لانه ليس عارضا لها بالذات ولا بواسطة متحدة معها بالذات
 او بالعرض ولا بواسطة مساوية لها صدق او تصحقا فلا يستلزم على اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات
 او بالعرض بالاجمال شرط التساوي وعلى تقييد التساوي الذي اشترطه في البعض عن التساوي بسبب صدق التساوي
 كسبب التحقق في مستأنف الدرس ان شاء الله تعالى وذهب السيد المحقق قدس سره الى ان الواسطة المنفية في القسم
 الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المشبهة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط تساوي
 ان يكون بالعرض الشيء بالواسطة انما هو بواسطة في المشبهات سواء كانت الواسطة مفردة او متحدة اي لا يكون عرضا
 له بل العرض اصلا او كانت هي ايضا معروضة لرسن القسم الاول من الاعراض الذاتية اي من الاعراض
 الذاتية للشيء فان القسم من الاعراض الذاتية قد يخص باسم العرض الاول قال الشارح في
 بعض تعليقاته في المجلس لاجواب لان العارض بواسطة يجوز ان لا علم ليس عرضا ذاتيا عندهم فضلا
 عن ان يكون عرضا او لا وكونه العارض للامر المبين اذا لم يكن ذلك المبين واسطة في العروض كالحركة العارضة
 كالحركة الذاتية التاركية واسطة في عروض الحرارة للامر والكانت واسطة في ثبوته بالذاتية وانت تعلم ان
 العرض في هذه المبين والذاتية في عروضه للشيء كالحركة العارضة لاجل اللفظية بواسطة اللفظية فهو ليس

عرضا ذاتيا للشيء قطعاً لا وليس عارضاً لذاته ولا بواسطة مساوية له ولا مكان المباين بواسطة في ثبوت الشيء حقيقة على علم
 الثابت النفس الناطقة بواسطة المبدء العياض فلا ضير في كونه عرضاً ذاتياً بل عرضاً اولياً للشيء لما عرفت اى بحث
 على اخراج عن الاعراض الثانية والاعراض الاولى والما لم يرد العارضة للما بواسطة التلوا فوجه في عدم كونها عرضاً
 ذاتياً للما ليس بكون التلوا بواسطة في ثبوتها لاحتى لظن ان المعرض اشئ بواسطة في اشهرت مباينة للشيء لا يمكن
 عرضاً ذاتياً بل الوجه ان الحرارة عارضة للما بواسطة في العرو من غير مساوية له اعني جسم انصهرى فعدم كونها عرضاً ذاتياً
 للما بانما هو لعدم الواسطة في العرو من هذه شروط التساوى ولو سلم ان الحرارة عارضة للما حقيقة بواسطة في اشهرت
 وهي التلوا فلا بأس في رتاب كونها عرضاً ذاتياً للما قال الصدور الشريف في حاشي حكمة الاشراف حاصل ان المعرض
 الذاتي بالوسط في العرو من مكان له واسطة في اشهرت كالسكون العارضة للما بواسطة النار فيجربا بحث عنها في
 الحكم بالبحث عن احوالها كالاسماء العارض للشيء بواسطة جزء الاعم فان اريد العارض للما بواسطة جزء الاعم الغير المتعد
 معنى في الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضاً للجزء الاعم ولا يكون عارضاً للشيء حقيقة بل ينسب اليه تجزؤا
 فيكون الجزء الاعم واسطة في العرو من فلا يلزم كون شئ هذا العارض عرضاً اولياً ولا عرضاً ذاتياً اذ المتعبر في العرو الاول
 نفس الواسطة في العرو وفي التسم الثاني من العرو الذاتي متضمن الواسطة في العرو من بشرط التساوى وكلاهما متضمنان
 فيما يكون الجزء الاعم واسطة في العرو من او يكون هناك عارضان مستقلان كمن احمدا قائما بالجزء الخارج والاعم والاعم
 قائما بالكل الذي هو اخص فلي هذا التقدير يكون عارض الاعم عارضاً حقيقة ومن عارضه الثانية الاولى والما عارض
 الاعم فلا يكون عرضاً ذاتياً للاخص ولا عرضاً اولياً له وان اريد به العارض للاخص بواسطة جزء الذي يسمى الاعم المتحد مع
 في الوجود وكما ذكره لا رايته العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب في انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
 لكن الاعم واسطة في عروضة للاخص لانه واسطة في اشهرت اذ خصوصية الخاص ملغاة في عرو من شئ هذا العارض
 فلتحقق الواسطة في العرو من وهو مباحس في الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولى والية للاخص
 والاس عارضة لذاته تكون ههنا سقط ما توهم المشايخ في بعض تقليد قايه من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة
 كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت قائمة في الواسطة اى حبسها او فصلها لها مثلاً يكون للصفة وجود
 وقيام واحد بواسطة وفي الواسطة كليهما بالذات لا اتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك لان كل واحد
 اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك عرو من واحد عارض واحد عرو من واحد فلا يكون هناك واسطة وذو
 واسطة وان لم يوجب التباين فالكائنات الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل أصلاً

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة أصلاً لا لتحقيق في مثل تلك الصورة واسطة أصلاً
 لا واسطة في اشبهت ولا واسطة في العروض والحكايات منسوبة إلى الجنس والفصل لا في تلك الصفة القائمة بالإنسان بالذات
 المنسوب إلى الحيوان والنطاق الضيق والحركة الارادية القائمة بالإنسان شلاً فلكانت طبيعة الجنس والفصل من حيث
 هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان لموجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى
 قائمة بالجنس والفصل فلا يكون العارض واحداً وان لم يكن طبيعة الجنس والفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك
 الصفة بالذات كانت في تلك الصفة القائمة بالإنسان بالذات فان طبيعة الحيوان والنطاق باهي هي ليست موصوفة
 بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع والعرض للجنس والفصل ويكون النوع واسطة في العروض لا واسطة
 في اشبهت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس والفصل بالذات فان لم تنسب إلى النوع أصلاً كالتجربة العارضة للحيوان
 والفصلية لعارضه للنطاق فلا يكون النوع موصوفاً بتلك الصفة أصلاً فلا يتحقق هناك واسطة أصلاً وان نسبت
 إلى النوع فلا كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس والفصل والاخرى
 قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو
 الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قياها إلى الطبيعة الانسانية لتحقيق الطبيعة الحيوانية
 في بعضها فلا يكون هناك واسطة في اشبهت بل في اشبهت بان انما ذكره السيد المحقق هو الحق وما توجيه الشارح كلامه بأنه
 مأمول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المبني في القسم الثاني منه ما يعم الواسطة
 في اشبهت بالعرض الاول من قسيها فاحسان منه على السيد المحقق من دون افتنان منه فافهم قوله او الاثبات فيخرج الشرح
 ومنها ملاحظة بعضي بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض والاثبات بان يكون كل منها معروضا حقيقيا في بعضها كذا
 بواسطة في العروض او واحدة هي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منها معروضا حقيقيا له مراده بالواسطة في
 الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في نسخة بالواسطة في الاثبات فذكرتها وغيرت الى هذه
 العبارة لانها كانت مخالفة للاصطلاح المجهول انتهى قوله بشرط ان يكون اشبهت وان العرض الذاتي للشيء بالعرض للثبات او
 بواسطة مساوية له الظاهر ان المراد بالتساوي التساوي حسب الصدق والبعض عزم التساوي فقال او بواسطة مساوية
 لرصد قاء وتمتقا وهذا فاسد لان التساوي للشيء متحققا بمجرد ان يكون مساويا لنفسه لا مع مثلا زمانه وجودا وعدمه فوارضه
 لا يكون عوارض فانية للشيء بل انما هي عوارض الامر بآين عنه وانما ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له
 متحققة الغير انفسا له من سواه كانت مساوية لرصد قاءه اولم تكن كذلك فلا اتصال العارض بالحركة بواسطة الزمان

او ان يكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر
 ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكلاهما الصور النوعية ليس مساويا للجسم المنعزى الذي هو جزء منه صدقا فتعريف المساق
 بحيث يشمل المسابن المتساوية وجودا وعدمه ليس سببها كما ان تخصيص المساواة بالساعة بحسب الصدق ليس بصحيح
 والاشياغ فقد اهل شرط المساوي وشرطان يكون الاوسطه متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فليعلم عليان
 يكون ما يعرض اشئ الامر من مساوئ من عرضا ذاتيا لشيئ مع غيره قد اجمعوا على انه عين غريب والمعب ان الاشياغ
 نفسه قد اورد على السبب المحقق فيما قلنا عنه في الدرس السابق بان العرض اشئ تجزئة اخرى من عرضا ذاتيا له مع ان لا يلزم
 عليان يكون ما يعرض اشئ تجزئة الاظم المتقدمة بالذات عرضا ذاتيا لشيئ ولعلنا يستبعد انه لا يرى ان العلم قد يثبت عما
 يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة ما يوافيه فكل ان مساوي الواسطة غير شرط
 وانما الشرط ما هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم ان لو كان عارضا لشيئ بواسطة الامر
 الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن مساويا الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يتنج في جملة من يعرض الذاتية لشيئ في
 القول بكون المعروف الطبيعية من حيث هي لا الا بشرط شي والطبيعة السارية في الافراد كلها وبعضها او على هذا التقدير
 يكون ما يعرض اشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلثة ولا يحتاج الى مثل هذه العكالات الباطنة ليجتهد اليق في الاخص
 الاظم والاخص بالذات عرض ذاتي للاظم والاخص بالذات لا يوجد لعدة من العوارض الذاتية لشيئ وانما ما يعرض اشئ
 بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه لا يعد من احوال الشئ لا على الارتباط الذي منه وبين
 مساويه وانما ان العلم بحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقدم الكلام عليه في سبق والجواب عنه بارتباب ان
 المعروف هي الطبيعة من حيث هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلها او بعضها كما انك تكتب بعض المتأخرين
 وتبدا الاشياغ ليس مينا على تجزئة كون ما يعرض اشئ الامر عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ان لا يكون عارضا لشيئ بواسطة
 الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص بالجملة فكلام الشياغ في هذا المقام عقل غاية الاختزال وقد اذنت التعليل والاشياغ
 قوله متحدة مع بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على انه عدة العارض بانخص لاقتناع وعنده
 المعروفين تمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى
 هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر سابق ان كان معروضا حقيقيا لقدمه كعروض الحرارة
 للما حقيقة بواسطة النار فاعلم ان العارض في صورة الواسطة في العارض يكون واحدا بانخص قطعا
 يكون معروضه اولاد بالذات هو الواسطة وثانيا او بالعرض هو ذو الواسطة سوا كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كالمتجلب العارض للسان بالذات والكتاب المتحد بالعرض والعرض بالعرض وكما لضحك العارض للسان بالذات
 والكتاب المتحد بالعرض بالعرض وكما لضحك العارض للسان بالذات والحيوان المتحد بالذات بالعرض والدم
 كمن متحدة مع الحركة العارضة للسفينة الاولى بالذات والحبال فيها ثانيا وبالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات
 بالسفينة منسوبة بالعرض الى الحبال فالعارض للشيء بواسطة العرض انما يكون بضاد انياله اذا كانت الى سطره
 متحدة مع بالذات او بالعرض وسواء في ذاتها الكائنات مبنية لكون العارض من احوال السباين حقيقة والكائنات
 اهم منه او نفس منه يكون العارض من احوال الاعلماء الاخص فلا يكون من العوارض الذاتية للشيء فلا بد في طائفة العارضين
 للشيء بواسطة العرض من العوارض الذاتية ليس اخذ شرط اتحاد الواسطة معه وسواء انبأ انبأ وانما العارض في صورة
 الواسطة في الثبوت بالتحول الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقين للعارض فلا يمكن ان
 يكون واحدا بنفسه بل العارض هناك وجودان وقيمان بالذات احدهما القيام بالواسطة الثاني القيام بذي الواسطة
 فلا يمكن في تلك الصورة وحدة العارض بالمتخصص بل يكون الاعتبار تلك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية
 وعلى هذا التقدير الغير بسبب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على راي الشارع لان الاعتبار عنه في العارض لذاتي
 الاول عدما والعرض الذاتي الغير الاول وجودا هو الواسطة في العرو من وانتم الاول من الواسطة في الثبوت فقولم
 يمكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مبنية له ما يعرض للشيء بواسطة السباين ليس عرضا ذاتيا عنه فلا بد
 من اخذ هذا الشرط لخراج ما يعرض للشيء بواسطة في الثبوت مبنية لعرض العارض الذاتي على رايه اذا عرفت هذا فاعلم
 ان كلامه في الحاشية ليس تحت معنى لان قوله في الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة مع بالذات او بالعرض اما
 ان يكون متعلقا بجلتها الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة عن العارضة للشيء بواسطة في
 العرو من بشرط اتحاد ما مع ذلك الشيء او احد قسمي الواسطة في الثبوت بشرط اتحاد ما معه فلا شك في ان هذا الشرط يحتاج
 ابيد في صورتين اى الواسطتين اى الواسطة في العرو من والواسطة في الثبوت لخراج ما يعرض للشيء بواسطة السباين سواء
 كان ذلك السباين واسطة في العرو من كالسفينة التي هي واسطة في عرو من الحركة للحبال فيها او واسطة في
 الثبوت كالذات التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للارض على هذا التقدير لا معنى لقوله في الحاشية في الشرط مبنى على اخذ
 وحدة العارض بالمتخصص لا قطع عرو من معروضين حكما يميز بحسب الوجود لان العارض في صورة الواسطة في العرو من
 يكون احدا بالمتخصص وان كان الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود متباينين صدقا وتحققا ولا اقتناع في
 عرو من عارض واحد بالمتخصص بالذات والذات بالذات والذات بالذات والذات بالذات والذات بالذات والذات بالذات

كعروض الحركة الواحدة بالشخص للشيء بالذات والمكان فيها بالعروض والغير المكمل على هذا التقدير لقوله ان اعتبر طبيعة المكان
 من حيث هي هي مع قولنا نحن ان خصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتنا الواضحة
 سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا حاجة
 لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضا لو فرض على هذا التقدير لقوله ونحن الافتقار
 اليه لا يخرج العارض بواسطة امر سابق اذا كان محروفا حقيقة الفرد من الى آخره ان هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاخراج
 العارض بواسطة امر سابق اذا كان واسطة في اشبهت بانها الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة
 سابق اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا بحدسي الواسطة في اشبهت فمحتاج في معنى الواضحة في
 العروض بلا شرط فليدرك ان يكون العارض بواسطة السابق اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا في العارض الذاتي
 وليس كذلك وايضا على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الكاشية هذا الشرط من على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا
 فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواضحة في اشبهت لا يمكن ان يكون واحدا بالشخص سواء كانت الواضحة
 مباينة لذى الواضحة او متحدة بالذات او بالعروض فلا احتمال لوحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو لم يكن على
 ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواضحة في اشبهت اذا كانت متحدة بالذات مع ذى الواضحة يكون هناك عارض
 واحد بالشخص فتح ان المبني فاسد كما عرفت لا حاجة على هذا قوله متحدة بالذات او بالعروض اذ على تقدير الاتحاد بينهما
 بين الواضحة في اشبهت وبين ذى الواضحة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على راءه ايضا فاعلم ثم بعد التيقن ان
 كلا سني الكاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
 من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لاننا اخذ وحدة العارض
 بالشخص فافخذ وحدة العارض بالشخص معنى عن اعتبار هذا الشرط اذا العارض الواحد يتبعه عرضيه تكميلين
 بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض السابق ثم لا
 يخفى انه لو لم يعتبر الشرط لم ان يكون جميع عوارض الشيء اخصا ذاتية لاذلك عارض لشيء اما عارض لحد ذاته او لغيره
 في العروض او لها واسطة في الثبوت وكل من هذا لا مسلم لصدق عليه تعريف العارض الذاتي اذ لم يغير فيه هذا الشرط
 على ما ذكره الشارح ثم ما اودعه في تمثيل العارض لشيء لاجل سابقين يكون واسطة في اشبهت معنى قوله في الكاشية
 كعروض الحرارة للواقع حقيقة بواسطة النار ليس بهد يا وقد عرفت ان احرار عارضة للنار بواسطة الجسم انحرى الذي هو
 اهم من النار وهي واسطة في العروض وقد مثل الشارح في بعض تعليقاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة السطح

وهذا اليقيني صحيح لان الموضوعات اللون حقيقة وبالذات بها اسطر واما الجسم فلا يتصف باللون حقيقة انما يتصف به بالعرض
 واسطر واسطر في عروض اللون الجسم وليس هناك لونان احدهما قائم بالسطح حقيقة والثاني قائم بالجسم حقيقة حتى يكون
 السطح واسطر في ثبوت اللون الجسم من العجائب ما اوردوه بعض الشئ على هذا التمثيل من ان السطح ليس سبانيا الجسم
 في التحقق وانت تعلم ان السطح عند الشائين عرض موجود في الجسم بوجه وغير وجود الجسم فلا معنى لعدم كونه سبانيا الجسم في
 التحقق ولعل التمثيل ان السباني للشئ ما يكون منفصلا عنه واسطر قائم بالجسم لا منفصل عنه فليس سبانيا له وهذا التمثيل
 عجيب اذا ما بين بهنا مقابل للتمسك في الوجود وان حتى كلامه على نفس وجود الاطلاقات اعني السطح والخط والنقطة في الخارج
 فحان ينبغي ان يقول في الايراد اللون غير قائم بالسطح لعدم وجوده في الخارج لان يقول ان السطح ليس سبانيا الجسم
 في التحقق فتم قال هذا القائل المثال لجميع المحسوسة العارضة للجسم او المقدار بواسطة الضوء وانت تعلم ان المحسوسة
 ليست عارضة للجسم بالذات بل عارض للسطح بواسطة الضوء فالمثال لجميع العلم العارض للنفس الثالثة بواسطة
 الافعال فانهم قوله وان لا يكون العلم من موضوع العلم لان الوسطة اذا كانت العلم من موضوع العلم يكون ما يعرض لظهور
 عرضا غيرا فيكون البحث عنه خروجا عن العلم واثقل من ان هذا الشرط انما يحتاج اليه انما يخرج البحث في العلم عن العرض
 الغريب لموضوعه ويرجع محمولات المسائل الى الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم واما اذا جاز البحث في العلم عن
 الاعراض الغريبة ولم يمتحج الى ارجاع البحث في العلم الى اعراضه الذاتية فلا حاجة اليه في غاية السقوط لان من يجوز
 البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه انما يخرج البحث فيه عن العوارض الذاتية لا لورع موضوعه ولا لاعراضه الذاتية
 او لانواع اعراضه الذاتية كما عرفت منفصلا فيما سبق والبحث عنها في العلم ليس خروجا عن العلم ولا يجوز البحث عن الاعراض
 الغريبة مطلقا فلا يجوز عنه والبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر الا ان لا يستلزم الخروج عن العلم فهذا
 الشرط محتاج اليه على كل تقدير قوله او لا بواسطة شئ منهما هذا الجسم من العرض الذاتي قد ينقص باسم العرض الاول
 والمعتبر فيه عند الشائين على كل من الوسطة في العروض والاول من الوسطة في الثبوت اى ما يكون الوسطة
 ذوو الوسطة كلاهما عرضين حقيقيين وقد عرفت البحث في ذلك من ان المعتبر هو نفس الوسطة في العروض فلهذا
 قوله يجوز ان يكون قال في الحاشية كعرض الجسم الفصل المقسم وبالعكس اذ كل منهما عرض ذاتي لا يخرج كما قال
 الشيخ وغيره فمثل واما العلم من وجهه انما يتصف بالخط بواسطة التماسي فانها قد توجه بدون الخط كما في الخطوط
 والخط قد يوجد ونها كهيئة الدائرة وبالمجمله فانما في العرض الذاتي هو العروض بواسطة العلم او الاخص لا العموم
 والخصوص على ما هو التحقيق واما على ظاهر عبارة الشيخ فالعروض بواسطة العلم او الاخص لا لانما في العرض

الذي كما عرفت فيما سبق **قوله** ومن هنا ندفع الى من اجل ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة الطبيعية
من حيث هي اولى لطبيعة من حيث انها سلبية في الافراد كالأعضاء وقرر التسليم والان دفاع بما عرفت فيما سبق قد عرفت
على **قوله** وتفصيل المقام بل تفصيل المقام انه قد وقع في بحث العقول الثاني وجوه من الاختلاف بين القوم
الاول اختلافهم في تفسير الثاني اختلافهم في ان القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية بل هي ذهنيات فقط او
بعضها ذهنية وبعضها حقيقية فحسب او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية الثالث اختلافهم في ان لوازم
المهية بل هي من المعقولات الثانية ام لا الخامس اختلافهم في ان الوجود وما يحد ووجه بل هي من المعقولات
الثانية ام لا السادس اختلافهم في ان المعقولات الثانية هي المشتقات فقط ام المبادئ ايضا معقولات ثمانية
السابع اختلافهم في انه بل يجوز ان يختلف مفهوم واحد بشانوية المعقولة وعددها باعتبار ان ام لا فاما الاختلاف للعلل
فمما وطوله ومثله في قوله فلنذكره في هذا الدرس ونضمنه ذكر الاختلاف الخامس والسادس والسابع كونهما من ذاتيات
والاختلافات الباقية فنشعر عليك فيما تلو اننا لندفع الى القول قال الشايج القديم للتجريد ان المعقولات
الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تقابلها ولما وقعت في
الذهن الثانية من احصل سميت معقولات ثمانية واعترض عليه بوجه الاول ان قوله ولم يوجد في الخارج صورة تقابلها
لا حاجة اليه اذ يراى ان مقتضى انما هو لا فراجح الاضافات الخارجية وهي وان صدق عليها انها لا تعقل الاعراض لا امر
آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الاعراض المعقول آخر او فاصلا ان يكون خاضعا من العارض وجوه المعروض
في احصل الاضافات الخارجية ليس فشاخرونها وجودا معروضا عنها في العقل واجب عنه تارة بان هذا القيد
ليس للاختصاص من الاضافات الخارجية بل هو للاختصاص من لوازم المهية اذ يصدق عليها انها تعرض للمعقولات
الاولى في الذهن كما انها تعرض في الخارج ودلالة العبارة على ان يكون الوجود الذي يخصه فشاخروها من
ممنوعة وتارة بان هذا القيد ليس للاختصاص بل للتبيين الثاني ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانية مع ان
الوجود عين ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد فروضه في الخارج فلا يكون معقولا ثانيا الثالث انه لما كان الوجود
عين الواجب تعالى وتحقق فروضه في الخارج فقد تحقق في الخارج باطالقه وبما هو فيلزم ان لا يكون الوجود
معقولا ثانيا احباب الحق الدواني عن الثاني بانهم حيث حكموا يكون الوجود من المعقولات الثانية اذ اياه مقبوم
الموجود معنى ما قام به الوجود قديما حقيقيا او قديما محاذيا الى قيام الشيء بنفسه يعني عدم القيام بغيره وكونه بالشيء
معقولا ثانيا لا ياتي في كون فرد من افراد الوجود موجودا في الخارج اذا لم يكن من المعقولات الثانية مطلقا بل في

فانهم يعلموا موضوع المنطق وظاهرا بان موضوعها المشتقات كما يحسن الفصل والكل والجزئي لا سيما ويدل عليه انهم
فسروا بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول وج نقول ان اشئ والكل ونظائرها من المعقولات الثانية مع وجود
افرادها في الخارج ولكن سلتنا انما هي المشتقات والمبادئ ففردتهم بهذا المشتق ثم لو سلمنا ان مبادئ المبدء فخلنا
ان يكون مفهوم ما من المعقولات الثانية ثانيا ان يكون له فرد موجود في الخارج يحيل عليه موافقة اذا كان المفهوم
عارضيا في نفس حصة المبدء في عقل فيكون باعتبار تلك الحصة من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا
خارجا عنه لا يمكن الحكم عليه بأنه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده في كلامه ولنا فيه كلام اما اولها فلان تخصيص
المشتقات يكونها معقولات ثنائية واخراج المبادئ عنها تحكم بحيث كيف ولا يميز المشتقات على المبادئ بل المفهوم بصحة
وظاهرا بان مفهوم المصنعة لا يحيل ليس بمعقول ثانيا معقولات ثانيا كيف ولو كان مدار المعقولة الثانية على مفهوم المصنعة
المشتقة كانت جميع المشتقات معقولات ثنائية بل الظاهر بان مفهوم المبدء اذا كان عالما به من المعقول الاول في الذهن
ولا يكون لوجوده في الخارج فهو من المعقولات الثانية والاولا واشتق كالكل والكل بان يكون معقولات ثانيا لا اشتقا
على مفهوم المبدء الذي هو معقول ثان وبموجب ان هذا الحق يوجب ان لا تقاير بين المبدء واشتق التام ولا يقاير
وهو ان اشتق ما هو لا بشرط على هو المعروف والمبدء ما هو لا بشرط على وهذا النوع من التقاير لا يوجب برائنا ان يكون اشتقا
معقولات ثنائية دون المبادئ واما ثانيا فلان مدار الايراد على وجود فرد للمعقول الثاني في الخارج سواء كان المعقول
الذي في هو الوجود الموجود ولا يفي تخصيص المعقولات الثانية بالمشتقات شيئا اذا ما حسب تعالى كما انه فرد للوجود فرد
او مدار الجواب هو تجرزان ان يكون فرد للمعقول الثاني موجودا في الخارج وبذلك لا يتوقف على تخصيص المعقولة الثانية
المشتق واما ثانيا فلانهم باجتماع المعقولات الثانية مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق متم منها فلا يلزم من كون
موضوع المنطق مشتقات ان يكون سائر المعقولات الثانية مشتقات واما رابعا فلان تفسير المعقولات الثانية بالكلية
لا يدل على اختصاص المعقولة الثانية بالمشتق فان العارض كما يطلق على الخارج المحمول بالموافقة كذلك يطلق على
الخارج المحمول بالاشتقاق لا ترى انه يقال مثلا البياض والسواد عارضان للحميم اما قاسما فلان تجرزه كون فرد
من افراد المبدء الذي هو معقول ثان موجودا في الخارج باطل قطعيا ان المبادئ لا تحمل موافقة الا على ما هي ذاتية لا وجوبها
فقد المبدء تنصرف في حصة وليس لرمي الوحدة فردا كما يمكن ان يكون المبدء الذي هو من المعقولات الثانية فرد موجود في الخارج
يحيل عليه مبدء موافقة كما تجرزه هذا الحق بعد التشرل ما ذكر من ان المفهوم الواحد يمكن ان يتخصصه من المعقولات الثانية
وباعتبار فرد موجودا خارجيا في غاية اسقوط لانه ان اردت ان يكون موجودا خارجيا فاعتبار فرد ان باصدق هو عليه بالموافقة

ولو صدقنا عرضها موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا يخفى ان هذا
 انتهى في المشتقات كالوجود والعدم والاشي في الابدائي لان المبدء لا يصدق مواطاة الاعلى ما يرد في ذلك لا يوجد فرد منه
 في الخارج أصلا والحكم هنا بولي المبدء من بعد تسليم ان مرادهم بالمبدء هو ان لا يوجد موجودا خارجيا باعتبار فردوه ان شاء الله
 موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار مثله في نفسه لكن في الخارج لا يخرج ليس فردا بالمبدء او فردا الكلي هو بالصدق
 عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فردا لقيامه او القصور مثلا والكلان في الخارج لا يتبعها فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مرادهم بالمبدء
 فلهذا ان يكون مفهوما من العقولات الثانية في ان يكون له فرد موجود في الخارج كعمل عليه مواطاة وان قوله نعم لا يمكن
 الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اراد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا
 فليس موجودا فيه أصلا لان نفسه ولا يثبت له انفراد في صحيح لكن في الخارج لا يتبعها فلا يصح قوله لوجود بعض افراده
 وان اراد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج لا في ضمن حقيقة ولا في
 ضمن فرد فربما يظن قطعنا اذ عدم وجود العقول الثانية في نفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج
 لان من العوارض الخارجية فلا يكون عقولا ثانيا واجبا ذلك الحق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق
 من حيث انه خارج ليس له ما يلحق في الاعيان والكلان من حيثية اخرى مطابق في العين فهو مقبول ثانيا باعتبار
 حقيقة العقلية للبيات في الفعل موجود في ضمن الفروقات ثم يأتى وان شرط المقبول الثاني ان لا يكون له وجود في
 الخارج بحيث لا يتعدى بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به مقبول ثانيا كالحصص في شأن على ان
 صدق الوجود المطلق على الواجب له صدق عقل اذ لو كان صدقه عليه سبب الخاب لتوقف على كونه موجودا في الخارج بانه على
 القدرته المشهورة وهي ان ثبتت شي في الخارج فثبت ثبوت المشي ثم وجد فروس المفهوم لا ياتي في كونه مقبولا ثانيا انتهى وأورد
 عليه معاصره بانهم لا يوافقون على فرد حتى اذا وجد فرو منه في الخارج كان مطابقا فيه فاجاب عنه الحق بان المستحسن في
 المقبول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارج بل المراد به ان لما في الخارج ان يكون اتحادا مع معروضه في
 الوجود الذي يمتنع فخطا في جوابه عن اصل الايراد جوابه عن ما ورد عليه معاصره كلام انا في الاول فلا تارة يمتنع سابق مراد
 ان الوجود المطلق الاي هو من العقولات الثانية ليس له فرد موجود في الخارج أصلا فلهذا ان يكون له فردا قائم بنفسه
 واما فادس ان صدق الوجود على الواجب له صدق عقل ليس له معنى يحصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب عقليا لكان
 على وجود العقل بالمقدمة المشهورة فلا تارة بها عند الحق الا على انه بانه على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق
 الاجز على الواجب سبحانه عقليا ايضا والا لتوقف على ثبوت في العقل لان صدق شيء على شيء في الخارج فثبت ثبوت الشيء ذلك

الطرف من ان وجوده سبحانه في اصل محل على ان يستلزم الدور في الكلام في الثبوت السابق ومع ذلك فلا يتوجب ذلك الكلام
على كلام المورد اذا ما حصل اننا نحقق فرد من افراد الوجود في الخارج فقد تحقق في الخارج ما يلزم عليه ان صدق الوجود
على الواجب فحق لان صدق الكل على فرد الوجود في الخارج الذي لا يكون الكل عريضا له فاجابة لا يكون عقليا والكل ان
صدق الانسان على افراده مثلا عقليا ولعل الكلام في جهاست احصاء انا في الثاني فلان فرد الوجود لما كان موجودا في الخارج
لا يكون اتحاد الوجود مع معروضه في الوجود الذي فقط اذ معروضه الذي يوجد به لك الفرد في الخارج يكون اتحاد الوجود معه
في الخارج واما وجود حصص الوجود في الزمن مع وجود فرد في الخارج فلا يكتفي في كونه معقولا ثانيا اذ كل كلي فان حصصه تكون
موجودة في الزمن لا محالة ضرورة ان الحصص اعتبارية وليس كل كلي معقولا ثانيا فظهر ان وجود فرد من المفرد في الخارج يتجلى
كونه معقولا ثانيا واما احاطة الاربعة بالثالث بعرضه فاضل لانه بان المراد بالطابق المستفي في تفسيره المعقول الثاني الفرد
الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا والطابق الموجود بوجود الفرد في ذاتيات الفرد دون عوارضه والذاتي
يوجد بوجوده حالنا لا اتحادا كما وجدنا بخلاف العوارض والوجود اطلاق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من
وجود الفرد الواحد في الخارج وجود ما يلزم عليه بالعرض المراد به هنا وبما الجواب اقرب الى الصواب ولا يرد عليه اوردته احصاء
العناصر المحقق الذي من ان صدق الكل على الموضوع مطلقا يقتضي اتحادها في نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا
للموضوع او عريضا له فكذلك الذي في متقدمنا ذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروف بالعرض مراد الجيب
هو الاتحاد بالذات والقول الفصل لاعتقاده في قول بحث الجبل من ان الوجود بعين الاول مشابه للمصدر في انطوى الاشياء
البيدي المشتركة والثاني الوجود يقتضي الذي به فصار لانتزاع المعنى الاول فالاول من المعقولات الثانية لا يوجد فرد
في الخارج وافراة مختصة في حصصه فليس له وجود في الخارج لاني ضمن حصصه لاني ضمن الفرد فليس في الخارج ما يحد في نظام
طائفي عين الواجب سبحانه وعين المكنا ب فهو ليس عارضا فخصلا من ان يكون معقولا ثانيا فافهم واسبغ المحقق قدس سره
الشرعي من المعقول الثاني في ما شئت المطابع بالعرض الماهية بحسب الوجود والذاتي ما لا يكون الوجود والذاتي يختص
بدخل في عروضه واسبغ عليه بانه على ذلك لا يكون بشي والخبرية ونظائرهما من المعقولات الثانية اذ ليس الوجود والذاتي
مخصوصا بخل في عروضها مع ان التوهم عدو من المعقولات الثانية وجيب عنه بان اشيتية الوجود ونظائرهما ليست
من العوارض الخارجية بل من العوارض الذاتية وكذا الخبرية والحق ان الخبرية والكلية من العوارض التي لخصوص
الوجود والذاتي مثل في عروضها بل ما هو المشهور في الاشيتية والوجود فليس منها فلا يكون التكرار ما سألنا به ان المقدم
قد نصرا على اننا من المعقولات الثانية وسبقنا ما يتعلق بهذا المقام اننا اوردنا الخبرية عن طريق العلامة العرفية من المعقولات

الثاني بما لا يعقل الاعراض المعقول آخر زعم ان المعقولات الثانية هي العوارض الذمينة للمعقولات من حيث هي معقولات
 على ان يكون الذهن طرفا للعرض والوجود والذمينة خصوصه قيد للعرض وزعم ان الوجود ونظائرهما عرضا للمابية حتى
 يبيح الجمع الوجود والذمينة ليست من المعقولات الثانية وادعى على تفسيره بالذمينة ان ينقل للمعقولات الثانية عن
 نقل معروضاتها لاشية لا تعقيد ويجب ان يحصر مستقلا وينبغي كون الاستقراء تاما ويراها بان المعقولات
 الثانية كالاشياء لكل واحد من نقل يحصل مفهوماتها في الذهن من نقل معلوماتها فلا يكون نقلها هو نقلها
 نقل معلوماتها فكيف يدعى الاستقراء مع هذا النقل الفاسد ويجب ان ينقض بنحو الكيفية والجزئية بانها من الاشياء
 او الكيفية عبارة عن مشترك الصورة بين كثير من نقلها فمع نقلها ينسب ومنه نقلها على المشتق منها وبكذا الجزئية عن
 انفسها بمثال الاشياء والوجود وان من يحيطها من المعقولات الثانية زعم انها لا يمكن نقلها الا بعد نقل موصوفاتها فلما
 ثبت عليها زعمه يرجع عنه ويعترف بانها ليست من المعقولات الثانية وانما تعلم ان التزم في نفسه على كون الوجود
 والشيئية واما الوجود من المعقولات الثانية مع ان عدم توقف نقلها على نقل معروضاتها يبيح ما شأهم ان يعتقدوا
 واما الكيفية والجزئية وغيرهما مما هو من قبيل النسب والاضافات فهي والكائنات لا تنقل الا مع نقل مفهومها لا يمكنها ان تنقل
 الاعراض المعقول آخر ومن الجنيين من بعد الا انه لا يمتنع الا بعد تجربة الذهن وتدين الفكر لنوعه بمثال خاص فنقول ان
 الكيفية مثلا اخر من من يتحقق في الذهن الاول ان تصور مفهومها اى مكان فرض مشترك مفهومها بين كثيرين وهي في هذا
 من يتحقق موجودة نفسها في الذهن وليست صفة عارضة لموجود ذهني آخر غاية الامران ان نسبة الى مفهومها لا يكون مشترك
 بين كثيرين ما خذ في مفهومها كما ان معنى بالادوية اصل في الذهن فهي ليست عارضة في الذهن لموجود ذهني آخر يمكن
 متصفان في الذهن بالادوية غاية الامران ان نسبة الى موصوف ومشتك فر ما خذ في مفهومها الثاني ان يتحقق مصداقه ومشار
 انتماع في الذهن ويتحقق هي حقيقة كما ان تصور حقيقة الانسان ولا خلاف انها صالحة للاشتراك بين كثيرين وهي في هذا
 المنوع ان يتحقق عارضة لمعقول آخر معتقده بعد نقله فلا يصدق عليها انها لا تنقل الاعراض المعقول آخر فالايراض
 منفع وما لقال من ان العوارض الذمينة تنقل نقلها على نقل معروضاتها الذمينة كما ان العوارض الخارجية تحتاج
 في وجودها الخارجية الى وجود معروضاتها في الخارج في غاية السقوط والاعراض الداخلية تنقل نقلها على نقل
 معروضاتها غاية الامران عروضا تنقل على حصول معروضاتها في العقل قياسا بالعوارض الذمينة على العوارض الخارجية
 فاسد اذا العوارض الخارجية اذا وجدت في الخارج فلا بد من وجود معروضاتها في الخارج والاعراض موجودة الاعراض بالكل
 بخلافها من الذمينة اذا حصلت في العقل اذ عملها واعتقدتها الحاصل هو نقل علم اذ علم هذا العلم من كون الوجود

الماعرفته فكانت تعلم ما في هذا العقل من الفساد والخلل بالاولا فلا يلزمها الخروج المحمول لا ريب في ان المقصود
 الثاني هو ارض في نفس الامر معروضات ضرورية ان اكمل في العوضات شيئا فاجد من حيثية الانسان ومجولات عليها في نفس الامر
 فكيف يرد بالعارض في تعريف العقولات الثانية ما يقابل العارض في نفس الامر فلا ثانيا فلان قولنا من العقولات الثانية لما كانت
 محمولة على معروضات بالمواطاة كانت هيها صريح البطلان اذ لا يجب ان يكون العقولات الثانية محمولة على معروضات بالمواطاة
 وتوعدت ان المبادئ لثبوتات كذا بما سياتي في كونها مقصولات ثانية فكان الوجود مقول ثان كذلك الوجود وكان ان يكون مقصولات
 ثان كذلك الحكيمة وانما فلا تلزم ما ذكرتم ان لا يكون شي من العواض المحملة على معروضات بالمواطاة عارضات في نفس
 الامر كما لا سودا في ضرورة انها محمولة على معروضات بالمواطاة فهي هيها وتقدم سببان في نفس الامر على ما دعمه واما راجعا
 لانه لا يلزم من المحمولة بالمواطاة اليقينية بالذات حتى لا يكون المحمول بالمواطاة عارضات لموضوع في نفس الامر وانما يلزم ذلك
 لو لم يكن بين الموضوع والمحمول فرق في نفس الامر بوجوب الوجود وليس كذلك كيف احد بما سياتي على ليس موجودا في الخارج حقيقة
 والافرا من شي موجود وفيه حقيقة هو اما فلا تلزم ما ذكرتم ان يكون العواض الاضافية الخارجية والعدسية الخارجية كالقوة
 واتحت الاضي مقصولات ثانية لانها محمولة بالمواطاة على موضوعات فلا يكون عواض لها في نفس الامر ولا يخالجها امر في
 الخارج بمعنى ان مبادئها كالفوقية والحقية والشيء مثلا غير موجودة في الخارج وبالحكمة فقلنا ما ذكرنا من ان تخفى وكثر
 من ان يحصى فانما اورد عليه الحق العدالي من انه قد شتر بين القوم ان موضوع المنطق هي المقصولات الثانية سر حيث
 الاتصال فلا يكون العقل الثاني شاملا للعوضات الثانية وفيه من العواض التي ليس لمبادئها وجود خارج كما توهمه
 كان الواجب ان يجعل موضوع المنطق نوعا معينا من المقصولات الثانية فساقت الا لا شغبته في ان موضوع المنطق عند الحكم
 ليس هي المقصولات الثانية مطلقا كيف نوجهم مصرحون يكون شيكية والوجود والامكان العلوية والعالمية ونظائر مقصولات
 ثانية مع انها ليست موضوع المنطق فلا يحيد من القول بان موضوع المنطق يقع من المقصولات الثانية وقال بعض المتأخرين
 المتعبر في المقول الثاني اولى الاول ان يكون الذين طرف العوض لان يكون الوجود الذي شرطه العوض او قديم
 المعروف والا يلزم الوجود وهو من المقصولات الثانية واكثر ريب عن العواض الخارجية وان في ان لا يكون الخارج
 طرف العوض فتبصر عليها ان لا يكون فرد موجودا في الخارج واكثر ريب عن لوازم المبهمة وما توهم ان الوجود الواجب فهو الوجود الاعيان
 الخارجية افرد الوجود مع ان الوجود والموجود من المقصولات الثانية ساقت لان الوجود الواجب ليس فردا للوجود والمصدر بل
 للوجود بحيث يتحقق به وليس من المقصولات الثانية وافرد غير الموجود بحسب الحقيقة هي لمحصن الاعتبار دون الاعيان الخارجية فما
 قيل الوجود واخر من المقصولات الثانية ولهية متفقتة به في الخارج فيكون الخارج طرفا للعروض كذا الحكيمة والخبرية من المقصولات

الثانيه وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود لا يستقيم عليها فالتحاجج الى الالمية ثم
 العقل يضرب من تحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ اللمية منقراة عن الوجود لصفتها فيكون اللمية معروفة للوجود في هذا
 وهي من موطن نفس الامر لهم بما يطبق الاقصاء على كون اللمية في انزلت لما حيث يصح اشتراع الوصف عنها لكنه في الحقيقة
 ليس اقصاءا ثم حيث يكون الشيء بصورة ذهنية متخيلة كونه موجودا وبنينا وان كانت متعلقة بها فان الاول حيثية حصول الشيء
 في الوجود الثاني حيثية وجوده في نفسه مع ان في العقول الثاني في عدم اعتبار شرطية الوجود والذهني المعروف حيثية المعروف لا
 اعتبارها بها ذلك كما في نظرمج جوه الاول ان في كلامه تصرحا بان ملءه بالعروض وانها انما الفهم الوصف الى الموصوف
 في الملاحظة العقل اعتبارها موصوف متفعلا بوصف الاكون انتهى بحيث يصح اشتراع الوصف عنه بناء على بناءه وبها في ان طرف
 عروض الوجود وانما هي للمشاريع والذهني فالوصح كان طرف عروض من جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذي من فضاء الوجود
 في الخارج الامر موصوفاتها ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية
 مستقولات ثمانية ولا يكون لوازم اللمية خارجة عن غيرها ضرورة انها انتزاعية فيكون طرف عروضها هو الذي من فقط ولا يكون
 عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا هذه ما تها ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن جود فروضها
 التي تلك اللوازم ثمانية لها في الخارج الثاني ان كلامه نفس على ان ملووه بالعرض في قوله وتخرج عليه ان لا يكون فرد موجودا في
 الخارج الفوا الذي يكون العقل الثاني ذاتية لا يتقيدوا بغيره عن لوازم اللمية ان اريد بها سادها وان لوازم اللمية الى الامرات
 المعنى في العقل الثاني وهو ان لا يمكن في الخارج طرف العروض من فضاء دخلات سابق كلامه يندش ان هذا الامر متحقق في لوازم
 اللمية الصلي ليس طرف عروضها الخارج كما عرفت انما وان اريد بها سادها وانها الى يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرد
 موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازمها اللمية العينية اعمى الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة
 انها انتزاعية وما قال الخارج في بعض تعليقاته في توجيه قوله اشترطه عن لوازم اللمية من انه بناء على ان حيثية الاقتضائي
 الملزومات محسب نفس اقررها مطلقا باعتبار مطلق الوجود ثمانية متناهية حاصل اللوازم خفيف اذ ليس في كلامه ان قال لا ذكره
 عين الاشرار كلامه صحيح في انه ليس الا اقتضائي عن لوازم اللمية الى الامرات الثاني وهو ان لا يكون في الخارج طرف العروض الى
 ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراد موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم اللمية ليس طرف عروضها الخارج وليس فرد
 من افراد موجودة في الخارج وكونها هيئات الملزومات مقتضية لها لا يعلم كون طرف عروضها الخارج ولا كون فروضها
 موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضائي الملزومات ثمانية متناهية حاصل اللوازم قول شري خال عن تحصيل كما
 سينكشف انشا الله تعالى راشدة فانه من تلك ما تيهيهم من ان المراد بشرطية الذين للعروض ان لا يكون له وجود في

العيني لنفسه لا بما يتحد عدوه من وجوده كافي لإلزام المبدأ وجوده يخرج بمقتضى كافي الاصناف ذلك لأن الكلام
 المناسب للكلام القائل بل وجوده مبرمج وسيأتي انشاء العينية كلام في تحقيق غرض العروص والافاضات على انه ان معنى بعض
 وجوده في الاعيان المعنى وجوده بنفسه في الاعيان فهو حار في سائر الاثرات والاعيان في كونها المبدأ وان معنى بعض وجوده مطلقا
 كان بنفسه لا ينشأ من اثره في الاعيان بل يخرج الاسكان الوجودا انما لها من العقولات التي لا وجود لها في سائر
 في الخارج وان تخصصه لم يرد ان لا يوجد بنفسه لا بما يتحد عدوه من وجوده او وجوده ما يخرج بمقتضى كافي
 لإلزام ان يكون العلية والمعلول في التأخر والتقدم من العقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا ينتزعان عن
 العلل والتقدم الموجودين في الخارج بالمقاييس الى ذات المعلول المتأخر الموجودين فحينئذ العلية والتقدم بمقتضى
 في الخارج فذم ان القول يكون المعلوم على اللزوم باطل كما يستفاد عليه انشاء الله تعالى عن طريق الوجوه الثالث من النظر
 ان جواب الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا تميز
 والصورة باي صورة قائمة بالنفس هي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للمشاركة فلا يكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القول
 ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارج فيلزم ان كل كلية وانما لها معارضة للموجودات الخارجية
 بما هي موجودات خارجية فافهم ثم علم ان هؤلاء الذين تلوينا عليك تفسيره قد اجمروا في العقولات الثانية لم يقبلوا على ان
 للعلم في العقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على الإطلاق لمعقول اشياء على ما يجب عنه وعن احوال في انطق كما عليه
 والثانية وغيره والثاني اصطلاحهم على الإطلاق ما يجب عنه في العلم الكلي كالوجود والاسكان في غيرهما فلاجل عدم الفرق بين
 الاصطلاحين ما تم من هؤلاء الخط حيث ساقوا هذا الفتن ساقوا واحد النهم من جعل الوجود الذهني شرطا لعروض العقولات
 الثانية كالحق الذي في فيلزم على راء انخصا العقول الثاني في العوارض الذهنية التي يجب عنها وعن احوالها في انطق و
 خروج المعقولات المبهر عنها في العلم الكلي عند وجودها في نفسه فلاجل ان تلك العقولات من قبيل العوارض الذهنية
 التي يكون وجودها الذهني شرطا لعروضها ونهم من ان يكون تلك العقولات - فتبين كلامنا القوي وانما وقع الخط
 لا جهل الفرق بين الاصطلاحين وقد تشبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق ابيهم فليمنه الصمد والطيالزي
 فاما ما قال صاحب لافق ابيهم في تشبيه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق ابيهم فليمنه الصمد والطيالزي
 ان في على المعقولات العقلية ومباها الاثر العينية ون هذا القيل الطيلع المصدرة ولزوم المبدأ ونسب لافاضات
 وقد أطلق على المعاني المنطقية والوجود مصدر في ذهنية والاسكان الوجوب مشتقاتها من المعقولات الثانية بل معنى القول
 لا بل معنى الاخر فالكلام ون هذا القائل وان اصاب في هذا لزوم المبدأ في المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما استفتى

انشاء الله تعالى كنهه ما زلت في هذا الطابع المصدري مطلقا والنسب مطلقا منها كيف من الطابع المصدري ماسبق
 يعني ما يقال له حاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب الاضافات ما هي من الصور من الخديعة كالنوعية والتميز وكيف
 يحكم على الطابع المصدري ونسب الاضافات مطلقا بانها من العقولات الثانية بالاطلاق لا سيما وقد قال في هذا على وجه
 ان العقولات الثانية بالمعنى الاصح لا يرد على قولنا ان العقول الالهية لا يمتنع ان يكون لها حقيقة بما هي لا بما لها
 عقول في الذهن لا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم لهياتها وان كان طرف العرو من هو الذي في فيصدق العقول حقيقة
 كونها لهية مكنة والاربع زوج والعقليات المعقولة بالعقولات الثانية بالسطحية لا تكون الاضافات لهية مختلفة ما هي
 بالمعنى الاصح فان المنفرد بها من القضايا صفات حقيقة وذاتية صرفة وذلك كما لا ريب في ان القضايا المنفردة بالاضافات
 ونسبها الخارجية عاجية الان يقال مراده بالطابع المصدري فالوجود لهياتها في الخارج وبالنسب الاضافات ما عدا
 النسب الاضافات الخارجية ثم ان هولاء كلهم يزعمون ان طرف عرو من العقولات الثانية مطلقا هو الذي من فقط لسيأتي
 تحقيق في ذلك مستفيض بعد توضيح الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قاطع فيكشف الظلم ان هولاء بوجه جاح ولعلكم بعد
 ما حصلت من تفصيل ما قلنا عليكم من تفصيل الحق بان الوجود لهياتها عقولات ثانية على مطلق العلية وليست
 بعقولات ثانية على الاصطلاح الميزاني ونها هو العقل المنفصل في الاختلاف الخامس ومرت ان المشتقات المبادى سوية
 في ثابته المعقولة ونها هو الحق في الاختلاف السادس اذ عنت بان مفهومها واحد لا يختلف ثابته المعقولة وعدها حبا
 ونها هو الصواب في الاختلاف السابع فذا الكلام فان فهمي الى الاسباب جازر عد الخطاب لكنها قد عمدنا الى الاستبعاد
 الاقوال الا صاحب كلياتنا بطلب قطع واستشرف في هذا الباب امدول التفرقة للصواب قوله ان العقولات الثانية
 على نوعين كلام الشافع في هذا المقام كما تستدل عن الاتفاق المبين عنوان هذا البحث في قولنا ان العقولات الثانية حيث تجعل
 موضوع الحكم الميزانية التي هي كمال العلم ليست هي العقولات الثانية رشا تستدل في حكمها بعد الطبيعة كما يقال رشا الارز
 واشيئيه من العقولات الثانية وان الاول في هذا خص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان العقول
 الثانية الاطلاق على نحو الاشتراك الصناعي ما عدا الاطلاق على موضوع المنطق وثانيها الاطلاق على ما يجب عند في حكمها
 الطبيعة كالوجود ونحوه لان العقول الثاني معنى واحد فلك المعنيين فومان منه والاختلاف اثنين وليس كذا كان الثاني
 اعلم من الاول صدقها مفهومها العقل الشافع ان العقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقال
 ان العقولات الثانية تطلق الاطلاق في الامر بل قوله بتلك الحقيقة اي بحقيقة صحة الاتصال او توفقه عليه قوله كلياته
 المشهور ان الحقيقة من الصور من الالهية التي خصوص الوجود الذي في شرا هو رضاء في من العقولات الثانية بالمعنى الاصح

وانقضاءها التي محمولة انما الكلية ذهنية حيث بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فمتنع عروضها في الخارج للموجودة
 والافلاك انما هي ذات واحدة معينة في زمان واحد باوصان متعاقبة وقد جاز لبعض عروض الكلية في الخارج للموجودة انما هي
 يقال ان المتنع يتبع المتعاقبات في الذات الواحدة الشخصية لا في الذات الواحدة بالنوع وبكس فالطبيعة الانسانية مثلا
 موجودة في الخارج مشتركة بين افراد يادى في كل فرد منها معرفة شخص معين وليس مشترك بين الافراد جميعا
 والمعرفة حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروفة فقط والاستحالة فيه قد افلح الام
 مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المتعاقبات الثانية بالمعنى الخاص ولا يكون العقيدة المنقذة
 بها ذهنية وقد تعصب لاعلام الاعمال لا ثبات كونها منها او كون العقيدة المنقذة بها ذهنية فقال الحكماء المحقق الطوسي في شرح
 الاشارات الانسانية التي في زيارته ليست جملة منها في كبر فالانسانية المتناوذة لها معان حيث هي قسما ولها يادى التي
 في كل واحد منها ولا التي هي فيها معا والاكثرت منقسمه فلا يكون الوجود فيها نفسها بل جزئها في انما يكون في اصل فقط
 وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيارته من حيث انها متعلقة بكونها من الناس
 كلية ومعنى تعليقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة لان لا يكون ولو كان في اى مادة
 سواء الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه وادى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه يحصل في عقله تلك الصورة
 بعينها فهذا معنى اشتراكها واما في تجريد افكون تلك الطبيعة التي يعنفا ليها الاشتراك مشتركة عن الواجب المادية
 الخارجية والكانت باعتبار آخر كنزها الواجب الانسانية الشخصية والما الطبيعة من حيث هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
 هذا الكلام لا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيارته ليست هي التي في كبر الشخص اما ان الطبيعة الانسانية الواحدة
 بالنوع التي في زيارته ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في كبر الشخص بل الحقيقة الانسانية واحدة في ذاتها فالتفاوت
 لافرادها فالانسانية المتناوذة لها معا هي التي في كل واحد منها واما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الوجود فيها
 نفسها بل جزئها فان المراد منها ان يكون منقسمه انقسام الكل الى جزئيات فكل واحد من هذه الانسانية على قسم الى افراد
 والموجود منها في كل فرد هي نفسها انما كل يكون مجتمعا في كل جزئ منه وان المراد منها ان يكون منقسمه انقسام الكل الى اجزاء
 فذلك هم الايام من جملة الانسانية الواحدة بالنوع في زيارته وعمره وكبره غير جماع يكون الانسانية ذات لجزءه والبعض
 يكون جزء منها في زيارته وجزء منها في كبره وكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فاقيل ان كانت
 الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لم تصافها بالاضداد قلنا ان الصفات الواحدة بالعموم بالاضداد ممنوعة الاستحالة وما ذكر
 من معنى الاشتراك ان المراد بان المصوغة الانسانية الشخصية لو وجدت في اى مادة من المواد كانت ذلك الشخص بعينه

قد كذب باطل في الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن لا يمكن ان يكون عين الشخص الخارجى وان اراد بان الصورة
 الذهنية مع قطع النظر عن انفس الذاتى والعوارض بالذهنية كذلك فهي البنية من حيث هي هي انتمى حكم عليها بانها في الحقيقة
 ليست ككيفية ولا بجزئية وبالتالى من ان الطبيعة من حيث هي هي ليست في الحقيقة ككيفية ولا بجزئية ان اراد بان الطبيعة من
 حيث هي هي ليست ككيفية ولا بجزئية عنها ولا من ذاتياتها فليس يمكن الا يلزم من ان لا يكون الطبيعة من حيث هي هي معروضة
 للكيفية وان اريد بان الطبيعة من حيث هي هي ليست معروضة للكيفية ولا بجزئية فليس يمكن ان الطبيعة من حيث هي هي معروضة
 للكيفية وشتركة بين افرادها وقال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو حيث في نظر الذية في الخارج كان متيناً في
 ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يبرهنها في الخارج متينة
 في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج وشتركة بين افرادها وكيفية بمعنى الاشتراك في عروضة الصورة
 العقلية ايها الكل واحدة منها بصورة جزئية من نفس جزئية فاشتركتها بالاشتراف ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد
 مثلاً متشابهة لغيره فيكون عينها في اذهان متعددة فغير عرض بصورة العقلية كونها ككيفية معني مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة
 لا يكون مسار الصورة العقلية فاذا اعتقدنا ان اشتراكها في اذهاننا اثر ليس في كمالها الاثر الذي يحصل فيها اذا اعتقدنا ان اشتراكها في
 المطابقة لكثير من اذهان يحصل من تشابه كل واحد منها بترتيبها فانما اذا اعتقدنا وجودها من تشابه يحصل منه في اذهاننا الصورة
 الانسانية المعروفة عن اللواحق واذا اعتدنا ان هذا كل واحد من اذهاننا يحصل منه صورة اخرى في العقل يقال كما ان الصورة العقلية
 مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذا كمالها احد منها مطابق لتلك الصورة والا لما انطابتها تلك الصورة في المطابقة من اطرافها
 فيلزم ان يكون كل واحد من اذهاننا يقول ان الكيفية هي مطابقة الصورة العقلية لا صور كثيرة لا المطابقة مطلقة ونحل السرف في ذلك ان
 الامور في حقيقة ذات متشابهة بمثل الصور العقلية فانها كلالا في الصور العقلية لا طبيعة جنبها بقياس جنبها الى بعض اذهان
 اشرفين ولهذا الكلام محل الاول فلهذا العلامة القرشي من ان حاصل ان الكيفية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لا يمكن عروضة
 الخارجية ولا للصورة العقلية فبمعنى تفسيرها بالمطابقة بانفس الذي ذكره وعرض عن خلافك لعلامة الاول بالانتهيين قسم المذهب الى
 الكل والجزء فغير عرض الكيفية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي العلم ودون الاشخاص الخارجية فلا يلزم من ارتفاع
 عرض الاشتراك بين كثير من الموجودات حاجة بصورة العقلية فمعنى تفسير الكيفية بالاشتراك فاجاب عنه المحقق الذي بان
 غرضه ليس هو ان لا يصح تفسير الكيفية بالاشتراك حتى يردوا او رد بل غرضه ان الموصوف بالكيفية بمعنى الاشتراك هو المعلوم وغير
 البنية ودون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطوقون قوما المعاني الى الكيفية والجزئية ونظر المعاني بالصورة العقلية
 فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وتصفة بالاشتراك الكل من حيث نفس البنية وقسم المذهب الى

الجزئي لا يدل على ان المقسم ليس به صورة العقلية كما توجد به صورة زعمنا من بان المفهوم هو البنية لا بشرط شي وان غير صورة
 العقلية وذلك لان المفهوم يحصل في العقل وهو صورة عقلية بعينها وانما بان اذ ذكر من ان معنى الكليية بمعنى المطابقة
 ايضاً للصورة العقلية مع انها جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امراً واحداً من جهة واحدة كلياً وجزئياً فلا يكون مفهوماً
 الكليية وجزئية متقابلين احدهما متحقق العدائي بان واحدة فبذلك ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالته في نفس شخصية
 وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كقوله قال شيخ في الشفا المقبول في النفس مثل ان
 كل الاجل ان في النفس بل لا يقدس له عيان كثير وسواء في متوهمه كلها عندكم وادوا من حيث ان هذه الصورة
 ببنية في نفس جزئية فهي احد اشخاص علوم وكان شي باعتبار مختلفه يكون منبواً لذلك بحسب اعتبارات مختلفة
 يكون كلياً وجزئياً فالصورة من حيث قايما بها بنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كليية ولا تناقض بين الامر في
 كلامه لعل فقد الامران كما ذكر كل من معنى الكليية بمعنى تقابلها ببنية وجزئية فالكليية ان شئت بالاشتراك كان مقابلاً
 جزئية بمعنى عدم الاشتراك ان شئت بالمطابقة للكثيرين كان مقابلاً ببنية وجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين فالصورة العقلية
 اذا اقتضت كالكليية بمعنى المطابقة للكثيرين في التباين مع انشاها ببنية وجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين لا انشاها ببنية وجزئية بمعنى
 عدم التباين لا الاشتراك وجزئية بمعنى التقابل الكليية بمعنى المطابقة للكثيرين في اصل كلامه سيد المحقق قدس سران
 الصورة العقلية وجزئية اي غير العاقبة لا اشتراك ليعرضها الكليية بمعنى المطابقة للكثيرين وبنية وجزئية بقول المورداً يستلزم
 ان يكون امراً واحداً من جهة واحدة كلياً وجزئياً ان اردوا به يستلزم ان يكون الصورة العقلية كليية اي مطابقة للكثيرين
 وجزئية اي غير قابلية الاشتراك فسلم لكن التباين بين الكليية ببنية المعنى وبين الجزئية ببنية المعنى فبطان الامام ممنوع وقرراً
 يكون مفهوماً الكليية وجزئية متقابلين متماثلين لانها واحدة وان اردوا به يستلزم ان يكون الصورة العقلية كليية وجزئية بمعنى المطابقة للكثيرين
 ممنوع وانما افاده المحقق فيحصل لان سيد المحقق قدس سره اعترف بان الصورة العقلية صورة جزئية حالته في نفس جزئية
 ليعرضها الكليية بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى الطولية لها في من حيث انها صورة جزئية متضمنة بالمطابقة والطولية فهي حيث
 انها جزئية موصوفة بالكليية بهذا المعنى فابن اختلاف الجهة ولا خلاف في ان انصاف شيء واحد متقابلين من دون اختلاف
 الجهة باطل ما فاد من ان الصورة من حيث قايما بها بنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كليية لا يلزم كلام سيد
 المحقق قدس سره اذا حصل كلامه ان الصورة العقلية متضمنة عرض الكليية بمعنى الاشتراك لها ليعرضها الكليية بمعنى المطابقة
 للكثيرين ففهم العمل الثاني الكلام المذكور المحقق الذاتي وهو ان مقصود قدس سره تحقيق ان الكليية بمعنى الاشتراك ليس صفة
 الموجود العيني ولا للصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ولا ياتي ذلك كونها صفة للمعظم قل والدليل على ان مقصود

فاذكر ان كلامي بيان ان الكلية لا تعرض موضوعها في الخارج ولا تعلق لخاصة معينة بالاشترک بهذا الغرض قد صرح الشيخ
 في انبيات الشفاران المأبوت بالشرط في التسمية صورة عقلية في الكلية بمعنى الاشتراك صفة لها لا محالة بهذا خلاصة كلامه في المبدأ
 لا يحصل في كلام السيد المحقق قدس سره دلي على ان سبيل ان الكلية عارضة في الخارج معدومها وانما تكون الكلية من لوازم
 الذبئية التي مخصوص الوجود الذي دخل في عودتها وذا انما يتم اذا لم يصح تفسير الكلية بالاشترک فان الصورة العقلية بما
 موجودة في الذهن لا يصح انما فيها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من خواص المبدأ من حيث هي هي فتكون عارضة
 لموضوعها في الخارج اذ المبدأ من حيث هي هي موجودة في الخارج اذ لا يشترط بالاشترک تعلق بغيره قطعا و
 تجوز كون الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة العقلية من غير ان يكون لها في الخارج مثال لثالث انهم لبعض اعظم الاساطير كما
 اصلا سرهم من ان كلامه قدس سره يعني على الوجود في الخارج الاشخاص وليس للكلية على هذا الذي لا تصور في
 قائمته بانفس معلومات تلك الصور ليست الاشخاص على حثه وليس يحصل في الذهن شيئا يكون موضوعا بالكلية
 على وجه الاشتراك المحلي فان الانسان مثلا اذ لم يكن موجودا في الخارج فلو قطع انظر عن تشخصه الذي وحصوله في الذهن لم
 يكن شيئا متعلقا ان يكون كليا صادقا على كثيرين وبالجملة فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكلية من معنى ان يكون ما
 يوصف بالكلية صورة اذ ان كانت كثيرة في الخارج لما اور عليها علامة القوشي او لاس تجوز كون الكلية بمعنى الاشتراك
 صفة للمعلوم وانت تعلم ان كلامه لا يلائم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبنيا على نفس وجود الكلي الطبيعي في الخارج لم يصح
 قوله فان اذ اتيان وجوده عن شئ خاص الى آخره فانما يستقيم لو كان الموجود في الخارج هو الطبيعة المعروضة للشخصات
 هو الكلي في وجود الكلي الطبيعي في الخارج فليس في الخارج الاشخاص والقياسات وهي عين الهويات الموجودة في الخارج
 فلا معنى لتجريد عن الشخصات واما قد قال السيد المحقق في اشار البحث انه قد يعبر في المطابقة بالمعنى المذكور في آخر
 وهو ان تلك الصورة لو فرضت في الخارج فان تشخص تشخص زيد كانت عين زيد وان تشخص تشخص عمرو كانت عينه و
 بل انما الحال بالنسبة الى سائر افراد ثم قال في علم ان اشياء الكلية للصورة العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر
 انما يتأتى على مذنب من قال ان يحصل في الابدان جوهرية الاشياء والاسم يقال يحصل فيها صور باو مشابها
 لها لا يحتاج فيقتصر على المطابقة فقط او يقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها مركب كما هو المشهور انتهى
 وذا صرح في ان كلامه قدس سره ليس يدعي على ما ذكره في الاستاذ اذ على ما ذكر ان يكون معلوم الصورة العقلية امر كليا اذ
 معلومها بناء على ما ذكره في الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت في الخارج فان تشخص
 تشخص زيد كانت عين زيد وان تشخص تشخص عمرو كانت عينه وبكذا اذ على هذا التقدير لا يكون يحصل في الذهن

بتجربة صادقة على زيد وعمر وشمس حتى يكون بحيث لو فرضت في الخارج كانت عين زيدان شخصت بشخصه عين عمروان شخصت
 بشخصه باطنه فلا مناسبة لما ذكره بكلام السيد المحقق قدس سره والاكلام في ان هذا الكلام في نفسه صحيح او فاسد فيا ترى في نفس
 القول انشأ الله تعالى ثم بعد الالتفات يقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان المراد بقوله كل موجود في الخارج
 فيه حيث اذ انظر اليه في الخارج كان متعين في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة ان كل موجود في الخارج بوجه واحد خاص اذا
 نظر اليه كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة فليس معنى كل موجود في الخارج ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد
 قابلا للاشتراك فيه ولا الكلام في ذلك انما الكلام في ان الموجود في الخارج الواحد بالبطنية قابل للاشتراك بين افراد الموجود
 في الخارج بالبطنية الواحدة بالعدد موجود في الخارج لوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة في الخارج بين موجودات
 كثيرة هي افراد بمعنى اشتراكها بينها انما موجود وكل منها بوجه معنى علموها باطلا فكليةها خلا لشمس ان الطبيعة
 او سانية لو كانت موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل
 هي موجودة في الخارج لوجودات ومتعينة بتعينات فلهذا اشتراكها وان المراد بان كل موجود في الخارج سوار كان موجودا
 بوجه واحد او بوجهات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة فهو مجموع
 مدعوى بجهة غير مسموعة بل القدر المنهوي هو ان الموجود في الخارج لا بد لمن يتعين فان كان موجودا بوجه واحد كان له
 عين واحدة ان كان موجودا بوجهات شتى كان لتعينات شتى وظاهر ان الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة في الخارج لوجودات
 شتى متعينة في تعيينات شتى لم يصح ان يقال ان اذا ارادنا زيدا او جردنا عن شخصه حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية
 المعروفة عن الانسان وان ارادنا بعد ذلك عمرا او دانا او غيره حصلت منه ايضا تلك الصورة فانما الصحيح ذلك ان كانت الطبيعة الانسانية
 موجودة بوجهات متعددة متعينة وموجودة بوجهات متعددة متعينة حتى اذا جردنا الذهن عن تعيين حصلت فيه منها الصورة
 الانسانية واخر عن عليه قدس سره المصدر المعاصر للمحقق الدواني بوجهين الاول انه يلزم من اشتراك الكل بين كثيرين
 تعدده لاعتداده مع كل واحد منها اذا وجدوا جميعا الكل الذاتي للصحة عليه ملاحظة فان يكون المعنى الكل المشترك واحدا
 كثير الهمم ومن كان ان يكون واحدا في وجوده وكثرة في وجوده كالانسان فانه معنى واحد في الذهن اشخاص كثيرة في
 الخارج ولا فيه في ذاتها يلزم من ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج ولا محذور فيه فتعقب عليه المحقق
 الدواني بان معنى قولهم ان الكل غير موجود في الخارج ادريس هناك شيء متعريف هناك بالاشتراك اما وجوده بالباطن في الخارج
 فهو قائمون - معنى بوجود الطبيعة من حيث هي لاس حيث انها كلية او جزئية وانت اعلم ان الطبيعة من حيث هي هي لما
 كانت موجودة في الخارج لوجودات كثيرة هي بوجهات افراد با كانت موجودة في الخارج على نسبتها للاشتراك فيها فكانت

موجودة في الخارج مشتركة بينهما فغير اعتبار وحدتها ووجودها في الذهن فتوفي ذلك فكان الاطلاق بالمعترض ان لا يتناول كل
 واحد بالطبيعة كثيرا بعد وجوده في الخارج ولا ضمير في ذلك القول بانه واحد في الذهن اشخاص كثيرة في الخارج مع
 كونه لخواطئ كل تمتع بالاصح على ذلك هذا المعترض لانه يزعم ان الاشياء كغلبها عند حصولها في الذهن فالوجود
 في الذهن غير متحد الحقيقة مع الاشخاص الخارجية فضلا عن ان يكون هو نفسا شيئا صاغرية الثاني ان قول كل موجود
 في الخارج فهو كذا في نفسه كان متعينا في ذاته ممنوع اذا لم يمتنع الا في الوجود في الخارج وليست متعينة في
 حد ذاتها بل هي سبقت وهذا في غاية الاستغناء اذا لم يمتنع الا في الوجود في ذاته معنى بل هو كذا بمقتضى
 ذلك في مقامه وقال السيد الشريف في الاطلاق الكلي بحسب الاصطلاح الذي معنا بحسب ان يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة
 وقوله في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له موهبة متشعبة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان تشكل احد بان
 الطبيعة الموجودة في الذهن لها الية موهبة موجودة متفصصة بامور كغلبها بالنفس وتجردا عن القلوه الوضع بل كل احد
 من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فاشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد متشعبة ان تكون
 بعضها موجودة في اذهان متعددة فالحكاية الصورة العقلية كغلبها باعتبار المطابقة فالجزئيات الية بعضها يلحق بعضها
 فيعلم ان يكون الجزئيات كغلبها ان الكليات مطابقة الصورة العقلية لا موهبة لا من حيث كونها ذات موهبة فاقتر
 بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية او كغيرها من الصور العقلية في الوجود فوجد ما كوجوه الاخلال المتفصصة للارتباط بغيرها من
 واذا قيل في الكتاب ان كل ما وقع في الاعيان او يشار اليه فانه يتناول الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن
 ان يكون كليا في الكلام فخصا قلنا الطبيعة المتحدة للشركة او غير الممانعة عن الشركة اذا وقعت في الاعيان حصلت لها موهبة
 كثيرة متشعبة كل منها غير مثالية ونها معنى احتمال تلك الطبيعة للشركة نعم كل واحد واحد من الموهبات يمنع الاشتراك
 والماجور بما يستشكل فغيره ليس ظاهرا ولا اشكال بان كان على تفسير الكلي بما يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة بان الكلي بهذا
 المعنى ليس موجود في الذهن الية اذا لم يوجد في الية يمنع عن الشركة فكان من حق الجواب الصحيح ان الوجود والذهن
 يمثل الشركة ولا يمنعها الا بعد دل على تفسير الكلية باحتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة الى تفسيرها بالمطابقة لكثير من
 وقال من ان المراد بالكلي في قولهم الكلي واقع في الاعيان الطبيعة التي يعرض لها في الذهن ان يكون كليا بالاصح اذا
 الواقعة في الاعيان التي يعرض لها الكلية في الذهن على زعمه ان تكون موهبة واحدة شخصية فلا تكون من حصولها
 في الذهن الية كلية او الصورة احصاء من الموهبة الشخصية لا تكون مطابقة لكثير من او تكون في الخارج موجودة بوحدة
 موهبة كثيرة متشعبة متعينة كثيرة فكون في الخارج مشتركة بين تلك الموهبات فتكون في الخارج موهبة بالكلية بمعنى

احتمال الشراكة وعدم المنع عن الشراكة وقال المحقق الجوفري وعرضت الكلية في الايمان شي كالانسان فيجب وجوده
 بمعنى ما سببه وتعيين السبيل الى الاول لان السبب لا يكون موجودا في الخارج اذا وجد العيني لمزج للشخص لا في الثاني
 لان المتعين لا يصح ان يكون كلياً لان الكلية قد تفسر بالطائفة للكثرة وقد تفسر بالشركة في الكثير فعلى الاول المراد المطابقة
 مطابقة اهل لذي اهل من السمين ان الانسان اذا كان موجودا في الخارج لا يكون ظلماً لزيد وعمر وشكلاً لا يكون كلياً
 بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة الشراكة بالكل من السمين ان المتعين بما هو متعين لا يتصل بالشركة بين كثيرين باكمل
 اذ يمتثل في الاتحاد واثني اثنين يعني لا يتحد مع امر قبانية كزيد وعمر فلا يكون كلياً بهذا المعنى ايضاً فلا يمتثل في قول
 ان لا بد بالسبب في قوله فيجب مجده العيني ما سببه وتعيين ما لا يتعين له اصلاً اي بالان يكون متعيناً اصلاً لا بتعيين واحد
 ولا بتعيينات كثيرة بالتعيين ما يقابلها في الواقعين سواء كان متعيناً بتعيين واحد او بتعيينات كثيرة اختزاله متعين قول
 المتعين لا يصح ان يكون كلياً فلان ان معنى المتعين المتعين بالمتين الواحد الشخصي فقط سلمنا ان المتعين بالمتين الواحد الشخصي
 لا يصح ان يكون كلياً لكن اكل الموجود يعني متين بتعيينات كثيرة لا بالمتين الواحد الشخصي فقط وان معنى بالمتين مطلقاً
 اعلم من ان يكون متيناً بالمتين الواحد الشخصي فقط او متيناً بتعيينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين لا يصح ان يكون كلياً اذ لو
 بالظنية الوجودية لوجودات كثيرة المتعين بتعيينات المتعددة يكون كلياً فالظنية الانسانية مثلاً موجودة بوجوه كثيرة
 غزيرة وجودها وتعيينه بتعين كل واحد منهم في نفسها وواحد بالظنية المشتركة بينهم باكمل ومعنى مشتركاً بينهم انما هو وجودهم
 وجوده بانه سببه متيناً يعني بتعين كل واحد منهم وما ذكر من ان المتعين بما هو متعين لا يتصل بالشركة بين كثيرين باكمل ان راى بان
 المتعين بالمتين الواحد الشخصي فقط لا يتصل بالشركة بين كثيرين باكمل فسلم لكن لا يضرنا ولا ينفذنا اكل الموجود يعني متين
 بتعيينات كثيرة ومثل للشركة بين متينات كثيرة وان لم يكن شخصاً يعني كذلك ان لم يرب ان المتعين مطلقاً اي سواء كان
 متيناً بالمتين الواحد الشخصي فقط او متيناً بالتعيينات كثيرة لا يتصل بالشركة بين كثيرين باكمل فسلم كيف والمتين بتعيينات
 كثيرة ومثل للشركة بين كثيرين باكمل قطعاً ومعنى الاشتراك بين كثيرين باكمل هو ان متين بتعيينات كثيرة وقال ابن
 تيمية المتعين يعني لا يتحد مع امر قبانية ان معنى بان المتعين بالمتين الواحد الشخصي فقط لا يتحد مع امر قبانية فسلم لكن
 اكل ليس متيناً عيناً بهذا المعنى ان معنى بان المتعين يعني مطلقاً سواء كان متيناً بالمتين الواحد الشخصي او متيناً بتعيينات
 كثيرة لا يتحد مع امر قبانية فسلم كيف وتعيين بتعيينات كثيرة ووجوده بوجوه كثيرة هو اتحاده مع امر قبانية وان المذاهب
 بالمتين الواحد الشخصي فقط وان كان تعيينات شخصية كثيرة وبالمتين المتين بالمتين الواحد الشخصي فقط اختزاله بغيره فسلم
 السبب لا يكون موجودا في الخارج قلنا سبب السبب بهذا المعنى موجودا في الخارج بوجوه كثيرة متعين في تعيينات كثيرة قوله الوجود

الثاني ما لا ياتي نفس تصور عن الكثرة او ما يجوز العقل كثره من حيث تصوره الثالث ما يطابق كثير من قائل المعنى الثالث فلم يرد
 بالمطابقة فيه طلق المطابقة بماي نحو ان كل ما يكون ظاهرا لكثيرين او متشابه كثيرين في الوجود والمسمى الاول
 قال لان لا يكون الموت في الكمية مشتركا على الهندية المانعة عن بشرة فيقتل لاجل عدم اشتراط الهندية فيه ان يوجد وجودات
 متعددة معينة تبعينات كثيرة ويكون في الوجود عين اشخاص كثيرة وان منع عن ذلك امورا الهندية لم يقع في كونها
 وذا هو المراد بما يقال من ان الكلي ما يتل بشرة كما يحل اذا لمعنى ان الكلي ما يتل بالاجل عدم اشتراط الهندية اى يتجدد
 وجودات كثيرين وليس المراد من ان الكلي ما يكون محولا بالفضل على الكثيرين في القضية بان يكون الكثيرون موضوعا
 الكلي محولا حتى اذا لم يكن لم يعقد القضية منها لم يكن كليا فان ذلك ليس من شروط الكمية والالم يكن الطبيعة الانسانية
 اذا لم تقبل محمولا على كثيرين في القضية كلية ولصور ذلك ان الطبيعة الموصوفة بالكمية كالطبيعة الانسانية لعدم اشتراطها
 على الهندية المانعة عن اشتركة صالحة لان تشرك بين كثيرين وتوجد اشخاصا كثيرة في نفس الامر فتجد وجودا سبعا والذين يستطيع
 ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة وكل تلك الطبيعة عليها وبيعة قضية موضوعا تلك الاشخاص ومحمولا
 تلك الطبيعة فالطبيعة الكلية المحمولا لها ثوران من الوجود الاول وجودا في نفس الامر بعين وجود تلك الافراد الثاني وجودها
 في الذين عين محل الذين اما على تلك الافراد في مرتبة الحكاية فلهذا الكلية ليس على هذا الوجود الذي هو في مرتبة الحكاية
 لان هذا الوجود متمايز عن وجودات الافراد فليس الطبيعة بحسب هذا التو اشتراك بين الافراد ولا شدة معانهم في هذه المرتبة حكاية
 عن اتحاد وجودها مع الافراد واشتركا بينها فلا تشرك باكمل الماخوذ في تفسير الكلي هو الاشتراك بالاتحاد في الوجود بالتحديد الاول
 ولما لمعنى الثاني قائل ان يكون الموصوف بالكمية تصور بالفضل ويكون نفس تصور غير مانع عن انكثرة نفس
 الامور او بان يكون غير مشترك على الهندية المانعة عن انكثرة يكون لاجل عدم اشتراط الهندية بحيث لا ياتي تصور عن تجوز
 كثره في نفس الامور اعرفت هذا فاعلم ان القوم في وجود الكلي الطبيعي في الخارج ذهبن الاول ان الكلي الطبيعي موجود في
 الخارج والثاني نفى وجوده في الخارج فعلى المذهب الثاني لا وجود للطبيعة الموصوفة بالكمية في الخارج امتثال الموجود في
 الخارج هويات بسيطة والكليات امر منتزعة عنها وحمل الكليات على تلك الهويات من قبيل حمل العرضيات لا تنزع
 على معروضاتها فلا يمكن على هذا المذهب ان يكون الكليات موجودة بالذات في الخارج وان تكون مشتركة بالذات بين
 الهويات بان تكون موجودة بالذات لوجود كل من الهويات بل محض اشتراكها بين الهويات اما انها تنزع عن كل من تلك
 الهويات فتوجد في الذين ما خذ عنها واما انها تصدق على كل من تلك الهويات صدق بالمعرضيات على
 معروضاتها فلا يخلو اما ان يعتبر في الكمية ان يكون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن كثيرين او صادقا بالفعل على

كثير من اوصافها بالفضل لكثير من اوصافها في ان الكليات بهذه المعاني من الصفات التي خصوص لوجود الذهني شرط في
 الانقسام بها ولا يستعملها ذلك ولا يشران يكون الموصوف بهما يصح انتزاعهم كثيرين او يمكن صدق على كثيرين او يمكن
 سلبا بقية لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض في الخارج اذ الوجود الخارجي
 على هذا الذي كونه بمرتبة شخصية بعيدة لا يصلح للانقسام بهذه الاوصاف واما هذه بعض الاساندة الاعلام قدس الله سبحانه
 من انه على تقدير ان لا يكون الحقائق وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى اكل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير
 لا يمكن حصول الشيء الخارجي في الذهن بنفسه لا متعلق حصول الهوية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا
 التقدير حقيقة كلية صادقة لا يشترك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى اكل على كثيرين و
 ليس في الذهن الا اشياء العالم بنفسه لا يمكن اتصافه بالاشتراك واكمل على كثيرين وبالجملة الوجود الذهني محتج اكل على
 شيء خارجي فلا يكون كليا بمعنى اكل على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا مضافا لمن ان يكون كليا
 والوجود الخارجي بمرتبة واحدة على مشتركة نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة لكثيرين غير سديدان اكل على هذا المذهب
 من قبيل العرضيات المتفرعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعا غاية الامران اكل على هذا المذهب لا يكون
 موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدق على الهويات الخارجية وايضا اكل المتفرع عن الهويات الخارجية واكل الذي
 يوجد باصديق هو عليه في الذهن خطا كالهويات الحقيقية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الاذن قطعاً
 فيكون معنى الاذن وجودات متعددة وتعيينات كثيرة واما كونه كثيرين ذلك اكل مشتركاً مبنياً ومحملاً عليها فيكون
 متصفاً بالكلية بمعنى اكل على كثيرين واما هذا من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئاً اصلاً ان اداها انها
 ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير فسلم لمن لا يدوم منه ان يكون مشتركاً في الهوية على كثيرين متشعباً الموجودات
 بالذات وان ملأها بانها ليست شيئاً اصلاً لا ينفصل عنها فبموجب كيف ومناشي انتزاعها هي الهويات الموجودة
 في الخارج ونفاعة وجود اكل الطبع في الخارج لا يمكن كونه محملاً على الهويات الخارجية فبموجبها انتزاعها في
 الخارج فان قلت اذا كان اكل الطبع على هذا المذهب موجودا في الخارج بوجه مناشي انتزاعها كان في الخارج وجود
 بالعرض فيمكن اتصافه بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا لانقسامات انها تقتضي وجود الموصوف في ظرف الانقسام
 مطلقاً سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود والذات
 شرط لانقسامها بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطالبها ومصداقها معنى الاشتراك بل الوجود
 في الخارج بمرتبات شخصية بعيدة ليس بينها حقيقة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك اكل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

يكون الانقسام به في ظرف الخارج فهم يمكن ان يكون الوجود والعرض في الخارج الكلي على هذا الراجح مصداقاً لبعض المحولات
 كما يصح ان يقال على هذا الراجح الانسان كاتب في الخارج وتصنف بالكتابة في الخارج لكن لا يدوم من ذلك ان يكون الوجود
 بالعرض مصداقاً لجميع الاوصاف التي تصح الانقسام الكلي بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الراجح الانسان كلى في الخارج وأنه
 تصنف بالكلية في الخارج فكيف في ذلك ان الاشتراعيات اذا وجدت بوجودها في اشتراكها فلا تميز بينها وبين مناشي
 اشتراكها بسبب هذا الغموض الموجود فلا يكون في سبب هذا الغموض الوجود مصداقاً للاوصاف التي تصح الانقسام مناشي
 اشتراكها بتلك الاوصاف والملاوصاف التي تصح الانقسام مناشي اشتراكها بها لا يكون الاشتراعيات مصداقاً لها
 بحسب ذلك الغموض الموجود مثلاً يصح ان يقال الفوق متحرك في الخارج من جهتان الفوق هي السمار والاصح ان يقال
 الفوق مشتق واضافة في الخارج اذا افق مع السمار وهو في الخارج ليس مطاباً ومصداقاً للمعنى المشتق من السمار
 والكلية على هذا الراجح من هذا التيسيل في مناشي الاعتراض بوجوب تخصيص بسيطة لا يمكن انقسامها بالكلية فاعتلت لصدق
 قولنا زيد وعمرو فالانسان في الخارج على هذا الراجح كما قلتم صدق ان يقولوا الانسان محمول على زيد وعمرو فالانسان في الخارج
 اذ لا فرق بين القولين في المودى فيكون الانسان موصوفاً في الخارج بأكل على كثيرين اي بالكلية قلت كذا فان من المصنفين
 يرون بعبارة لصدق الاول نوات زيد وعمرو فالانسان في الخارج لا اشتراك معنى الانسان عندها ومصداق الثاني
 معنى الانسان الذي لا وجود له في الخارج وليس هو في الخارج مصداقاً لاشتراك معنى المحمول فالاول رادق دون الثاني فبذلك
 التحقيق في هذا المقام على تقدير فني وجود الكلي الطبيعي في الخارج وما على تقدير العقل بوجوده في الخارج فالتفصيل في ذلك فسر
 الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يولد بالمطابقة للكثيرين الاتحاد في الوجود مع كثيرين فمخرج هذا التفسير في تغييره بالاعتراض
 او احتمال اشتراكه او عدم المنع عن غير ذلك فمفهومه ما له مخرب بولما ان يراو بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان كل
 الكثيرين هي الصورة الذهنية من حيث الحصول للذهني كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حواشي التقرير واما ان يقال ان كل
 الكثيرين هو نفس الشيء مع قطع النظر عن الشخصات الذهنية والحصول للذهني كما ذهب اليه سواه فاقم الحكماء قدس و
 ضل الثاني لا يكون الانقسام بالظلية مشروطاً بخصوص الوجود الذهني لنفس الشيء كما يوجب في الذهن بوجوده في الخارج وكفى
 انه على هذا لا يكون للظلية معنى على الاول يكون الكلية من العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في الانقسام بها
 سواء قيل يحصل الاشياء بالنفس في الذهن او قيل يحصل اشياءها فبذلك الصورة الذهنية الانسانية مثلاً مطابقة لزيد وعمرو
 وقاله وغيرهم من الاشخاص الانسانية سواء كان من الانسان احوال في الذهن من حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو
 راجح القائلين بحصول الاشياء بالنفس في الذهن او مثلاً لا تحتية بها الموجودة في الخارج كما يقول بها القائلون بحصول الاشياء

فان ارد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين اوزمين في حيز قديم على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكلي لم
يكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشياء متصفة بالمطابقة لكثيرين بهذا المعنى لكن اذ كان الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة
الماخوذة في تفسير الكلية اوزيادة قيد آخر مع ابدال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكلي لا يسلح على رأى التعاليم
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا الكليات العرفية الانتراعية كليات عديم القياس الى موضوعاتها مع انها ليست
متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى اخر وان فسرت الكلية باعتبار الاشتراك بين كثيرين او باعتبار اشتراك بينها او
بالاشياء المشتركة بينها فان ان ياد بالاشتراك بين كثيرين ما قد ساء اعني ان يكون الكلي موجودا بوجودات متعددة وتبيننا
بتعينات كثيرة فاجب على هذا الزاى ان كانت افراد التي يرد اني لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على لست
الاشتراك و يكون مصداقا لوصف الاشتراك العموم والاطلاق وبكيفية النوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجودات متحدة
مع وحدته بالطبيعة وتتحقق بعين تحقق كل فرد من افراد التي ذلك الكلي الماتام حقيقة لها او داخل فيها وبهذا المعنى هو الكلي
والعموم وبخبرية شخص معين خاص بل بتعينات شتى وبها معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو اتحاد جميع التعينات
وتخلي عن مقلتها بالكلية فان يطلق بهذا المعنى متنع الوجود خارجا ومنها ثم الكلي الموجود في الخارج بوجودات شتى اكان
تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتعينين في الخارج فهو نوع في الخارج والافراد اجزاء من
في الخارج ثم قيل يحصل الاشياء بانفسها في الذهن كان ذلك الكلي موجودا في الذهن ايضا بالذات كانه موجود في الخارج
بالذات فيكون مشترك بين الاشخاص الذهنية ايضا كانه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من
العوارض التي تتعرض للماهية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي يتقيد بها التفصيلا
المتعينان قيل يحصل الاشتراك في الذهن كانت الحقيقة التي افراد بالحقيقة موجودة في الخارج
موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني ولا مشترك بين الموجودات الذهنية وبكيفية التي
افراد بالحقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشاركة بسبب الوجود الذهني بين افراد الموجود في الذهن فيكون الكلية
والاشتراك من العوارض انفس الامرية التي لا دخل في عرضها لموضوع الوجود والخارجي او لموضوع الوجود الذهني لكن
العقدا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحمولاتها الاشتراك الكلية تكون خارجية ازمصداقتها الخارج
فقط والعقدا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن محمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط ازمصداقتها
انما هو في الذهن فقط والكلي الذي هو عرضي لافراد الموجود في الخارج فلما يكون موجودا بالذات في الخارج فان كل فرد
بالعرض لا النقائص بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم يكن وجوده بالعرض لا نقائص

بالاشتراك في الخارج لم يكن متصفا بالكلية في الخارج فالاسود مثلا استغنى في الخارج بالاشتراك بين افراده المتعينة بالسواد
 الموجود غير متعينة في الخارج بالاشتراك بين محتوائيه المختلفة ومعيار ذلك ان الكل المعنى المكان في مشارا اشتراك
 في الخارج كان وجوده وجودا مشتركا كافيالاقتضا بالاشتراك في الخارج كالاسود فان مشارا اشتراكه اعني السواد
 القائم بمجروضا مشتركا بينهما في الخارج وان لم يكن كذلك كالموجودا وليس له مشارا مشترك بين موضوعاته لم يكن وجوده وجودا
 مشارا كافيالاقتضا بالاشتراك في الخارج واما ان يكون بالاشتراك بين كثير من المحمولية على كثير من المعنى في مرتبة الحكاية
 في الكلية مطلقا من المحتويات الثانية التي خصوص لوجودها الذهني شرط في الالتصاق بها لان المحمولية مطلقا منها كما استغنى
 فيكون المحمولية على كثير من منها بالطرف الاول كخاتمة مينا ان الاشتراك بين كثير من الماخوذ في تفسير الكل ليس بهذه المعنى
 وان فسرت الكلية بان لا ياتي نفس المقصور عن الكثير فان اريد به ان يكون الموصوف بالكلية مقصورا بالفعل لا يكون نفس المقصور
 مانع عن الكثير ان الكلية من صفات الحاصل في الذهن فيكون الحصول للذهني شرط في الالتصاق بها كما هو المعنى
 لا يصح اعتبارها في الكل والالام يكن المحتا في عدم مقصورا كليات فلا يكون ذاتيات لافرادها الالام مقصورا اذ الكل ما هو
 في الذاتي وان اريد به ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على الهندية المانعة عن الكثير فيكون لعدم اشتراكه على الهندية
 بحيث لا ياتي الصورة ان المقصور عن تجزئة كثيرة فلا دخل في الالتصاق بهذه المعنى لخصوص الوجود الذهني بل هو قابل
 الاشتراك بالمعنى الاول والملك قد تغلغل بالعلم ان ما يتوهم من ان الكلية لا يمكن تجزئة العقل فكثيرا شئ من حيث يكون
 او عدمه بالنفس المقصورة واما معنى الاشتراك هنا ولا يصح عزم المعنى الاول للشئ الالام مقصورا في الذهن المعنى الثاني
 فرع لكل المساوق لمرتبة الحكاية التي هي بعينها مرتبة الوجود الذهني في غاية الوهم السخافة وكذا ما قال بعض اشراح من ان الكلية
 ان فسرت بعدم الهندية او بصحة الكثير فمعرفة منها نفس الطبيعة وان فسرت باعتبار وقوع الشركة معروضها الطبيعية مثل انبها في
 العلم فاذ لا اعتبارا فاشيور في الحواظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشركة اعتبارا من كون الطبيعة مشتركة فهذا ليس بشئ
 الكلية وان اراد نفس الاشتراك معروضه هي نفس الطبيعة لاس حيث خصوص الوجود العلم على كما لا يخفى فقد تحقق فصلنا
 ان ما اشتبه بين العامة من ان العموم والاشتراك الاطلاق وما يجزئ هذه من العوارض الذهنية وان القضايا المعقولة
 منها ذاتيات ان القضايا الطبيعية ذهنية مطلقا غير متعينة وان اشاع في الفرق بين موضوع الطبيعة وموضوع الكلية
 من ان الاول هو الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي لا توجد الا في الذهن فقط والثاني هو الطبيعة بالشرط شئ وهي توجد
 في الذهن والخارج ليس على ما ينبغي وان ما تقرر عندهم ان مورد اتمته الى الاقسام هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق اذ الاقسام
 الى الاقسام ليست هي اقسام خصوصيات الاقسام الى القسم والاطلاق لا في ذلك ليس لبيد ولها ما لم يات لها ما لم يات لها

سنورد إليها في مقام بها يلحق ان ساعدنا التوفيق بما قد وقع منافي في المقام الاسباب التطويل اذ قد كثرت فيها التعليل
 ولم يكن شيء جديرا بالاعتماد والتعويل والصدور لعل الحق وهو يهدي كسبل فعليه الشك والجهل وحينئذ لم يركل قوله والخبرية
 قد اعتبر ان الكلية والخبرية من الحواضر الذاتية التي مصداقها خصوص تقرر الاشياء ووجودها في الذهن وان التقينا بالصدر
 منها ذاتيات فالكلية فقد عرفت ما لها وما لا خبرية فقد اختلف في امرها فسلنا من الاول انها بل هي من العقولات الثمانية
 ام لا والثاني ان العقليات المعقودة منها بل هي ذهنية او خارجية او حقيقية فالصغرى منها من العقولات الثمانية وان الغنبة
 المعقودة منها ذاتية وذو سبب لصدورها كالحقق الدواني الينا من العقولات الثمانية وان العقليات المعقودة منها ذاتية
 وذو سبب لبعض الينا ليست من العقولات الثمانية وان العقليات المعقودة منها خارجية قال الصدوق حاشي الخبرية ان الكلية
 والخبرية اشياء والعلة وظهر من اسس العقولات الثمانية ثم قال ما حاصل ان التقينا المعقودة منها قد تكون خارجية ضرورية وان
 زائدة جزئية وشمي وعلة في الخارج واخر من عليه الحق الدواني بان الكلية والخبرية صفات لصدور الذاتية اعني الذاتية باعتبار
 وجودها في الذهن فليس زائدة جزئية في الخارج بل كالحاصل مشهور الصورة الشخصية جزئية وايدى بكلامه الى العباس المكري
 وغيره وقال صاحب الاقنومين معترضاً على الصدوق لم تفتن ان الموجود في الخارج اوفى الذهن مسبباً لخارج شيء واحد
 يصح لان كمال العقل في الساطع التحليل الى ما هو جزئي والى طبيعة تقرر فيها الكلية في المحاط العقل انما الخبرية من احوال
 اشياء باهوتيم غير مخلوط فاني الاعيان الاصح ان يحكم عندنا جزئية او طبيعة بل ان شئ واحد مخلوط يصح ان ينزل الى الماديين
 جميعاً وان من الصفات ما لا يوجد في العيين والذهن كالبياض ومنها ليس لها وجود الافي الذهن وجودها الحسني لها
 في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والخبرية المحمولة على زيد وكذا ان ليس معنى قولنا جزئية في الاعيان ان الخبرية لها
 صورة في الاعيان قائمة بغير فلكة فكذلك ليس معتلون الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئية في المحاط العقل وانما يصح
 ان يعني به ان مافي الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان ينضما لذهن الى مافي ظرفه والمطلوب المتقرر جزئية والى مافي طبيعة
 انتهى ونحن نقول بان هذا الكلام ليس كذلك معنى فان الخبرية تحتل معنيين الاول انقضاء اشئ وبهية في الواقع مع قطع نظر
 عن المحاط والا اعتبار فيكون الحكم منها بطابق عليها نفس ذات الشخص المتقرر الموجود في الخارج اذا كان ما يحكم عليه بالخبرية
 موجوداً خارجياً وذات الشخص المتقرر الموجود في الذهن اذا كان ما يحكم عليه بالخبرية موجوداً ذاتياً فلا يكون الخبرية منها
 المعنى من احوال اشياء باهوتيم غير مخلوط في المحاط التحليل ويكون اشئ الواحد الموجود في الذهن اوفى الخارج مصداقاً
 لكل الخبرية فاني الاعيان اصح ان يحكم عندنا جزئية واما قولنا ان من الصفات التي ان لا ياد به ان من الصفات ما لا ياد
 بنفسها في العيين والذهن ومنها ليس لها بنفسها وجود الافي الذهن فكون الخبرية من التيسيل الثاني سلم لكل بل يلزم

من ان لا يكون القضية التي يحملها الجزئية خارجية الا ترى ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذين
 مع ان قولنا السهل فوق قضية خارجية فلا يجب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان ارادوا
 ان من الصفات ما لا وجود في معين بنفسها او ينشأ انتزاعا ومنها ما لا وجود لها في معين اصلا لا بنفسها ولا انتزاعا
 فلا يتم ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في معين اصلا لا بنفسها ولا ينشأ انتزاعا لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة
 في معين ينشأ انتزاعا وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية
 لها صورة في الاعيان قائمة بزيه ان اردوا بان ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في الاعيان فسلم لكن لا يلزم منه
 ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في الخارج مع ان قولنا السهل فوقتنا
 قضية خارجية وان ارادوا ان ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود في الاعيان فهو ممنوع فان معنى
 قولنا زيد جزئي في الاعيان انه مطابق صدق الجزئية في الاعيان والارباب في ذلك لان زيدا في الاعيان شخص تشخص
 تنجس بعماده قطعا فلم يسمه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في كماله المتعلق لكن لا لما هو به من الكمال
 بالجزئية انما هي مما في ظرف الخلط والتعريف جزئي فان هذا باطل بل لان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الخارج
 وفي نفس الامر ولا دخل للخلط المتعلق في ذلك لا يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله
 الذين انما في ظرف الخلط والعري جزئي والى ما فيه طبعية فان هذا لا يتفق ليس تحت معنى فان الشخص الخارجي الموجود في
 الواقع والشخص الذي يتحقق في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء في ظرف الخلط والعري او لم يوجد وسواء
 فصله الذين الى امرين او لم يفصل المعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجزئة العقل المشتركة فيها فالصور
 بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مصداق الحكم بها ومطابق صدقها لا يكون الاشخاص الخارجية بالكلية
 جزئية لانها ليست صوراً ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيدا في الخارج جزئيا وانما يكون الجزئية
 صورة كاصلة في الجواس هذا يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاساسي على هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئية ما
 في ظرف الخلط والعري لان الجواس ليست ظرف الخلط والتعريف وانما يكون مصداق عمل الجزئية الصورة المحيية فيكون الحق
 على هذا التقدير ما ذكره الحق الدواني ولا يكون لما تنجسه هذا القائل معنى وما حصل فخلط عن ان يكون جدي ووطا فلان قلت
 لعل مراده انه انما يحكى عن زيد بالجزئية ففى مرتبة الحكاية لا يلاحظ العقل زيداً ولا يلاحظ منهم الجزئية فيمكن به على زيد في هذه الحالة
 وتبعاً لما عليه الجزئية فيكون الجزئية التي تنجس تلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعريف قلت هذا في مرتبة الحكاية وكلام
 هذا القائل انما هو في الحكم عند وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب الحكم عند الفصل قضية خارجية كما

او ذهنية او حقيقة فانها في مرتبة الحكاية لا يحاط العقل موضوعها سخا من مجموعها كغير مجموعها على موضوعها فيكون موضوعها
 في هذه الملاحظة محكوما عليه مجموعها ثانيا للوضوح بان تلك الملاحظة التي هي طرف الخط والسرعة الا ان ثباتها هو في مرتبة
 الحكاية واما في مرتبة الحكم عن الموضوع والحوال اصدور بجملة كلام هذا العقل فغال عن تفصيل تحقيق المقام ان الجزئية تقابل
 الحكاية فان سرته الحكاية بائنا لا الاشتراك او بعدم اقتناع عن الاشتراك او بعدم الا باع عن التكرار كانت الجزئية بمعنى عدم
 احتمال الاشتراك او الاقتناع عن الاشتراك او الا باع عن التكرار ويكون كل فعل عالما بالانتهية الملائمة عن الاشتراك ان
 سرته الحكاية بمطابقة الصورة بملكيتها عن كانت الجزئية عدم مطابقة الصورة للكثير من معنى عدم الابعث السلب على الاول
 انما ان يرد بالهذه الملائمة عن الاشتراك بالهذه الملائمة عن الاشتراك في الواقع فالجزئية مرادفة للتشخص فخص مصداق
 نفس ان تشخص في نفس الامر بلا فنية لانه فان كان لا خط وحكاة ما كان فالتشخص على هذا التقدير فيقبل الوجود و
 نظائر من العقولات الثانية بالمعنى الفلسفي لاسم العقولات الثانية التي خصوص الوجود الذي شرط في الانقسامات
 بها والخصنية المعقودة من مطلق الجزئية بهذا المعنى حقيقة والتشخص الذي فاعته من قبل العقولات الثانية بالمعنى الخاص
 والخصنية المعقودة منه ذهنية اذ مصداقها خصوص فقر الموضوع في الزمن والتشخص الخارجى من العقولات الثانية بالمعنى
 الاعم والخصنية المعقودة منه خارجية بلا شبهة اذ مصداقها خصوص فقر الموضوع في الخارج كما ان مطلق الوجود من العقولات
 الثانية بالمعنى الاعم والخصنية المعقودة منه حقيقة والوجود الذي من العقولات الثانية بالمعنى الاخص والخصنية المعقودة
 منه ذهنية والوجود الخارجى من العقولات الثانية بالمعنى الاعم والخصنية المعقودة منه خارجية على ما سترى ان شاء الله تعالى
 واما ان يرد بالهذه الملائمة عن الاشتراك بالهذه الملائمة عن في خواذ الدرك الاساسى فيكون هي من احوال الصورة الذهنية
 احسية فيكون الوجود الذي شرط في عرضها ويكون الخصنية المعقودة منها ذهنية قطعا ولا يكون الاشخاص الخارجية جزءة
 بهذه المعنى وعلى الثاني يحسن الجزئية من صفات الصورة الذهنية بل لا يرب فتكون من العقولات الثانية بالمعنى الاخص و
 يكون الخصنية المعقودة منها ذهنية فبها هو العقل الفصل انما البزل ما توهم صاحب الافق المبين من ان مصداق
 الجزئية فقر الشئ في لحاظه طرف الخط والسرعة ولفظا الشايع بالقبول جريته على سمية في التقليد ولا سلبا وعلى تقدير
 تفسيرها كما لا يخفى الا ان نور الحق كلما كان اشرق وجلي كانا عقول الردة اضعفت واعشى قوله والثانية والعرضية
 ان سرنا في الطبيعة المتحدة بالذات مع الذات مطلقا اى سواء كانت عين حقيقتها ولا او الطبيعة المتحدة بالذات معها
 التي لا تكون تمام حقيقتها والعرضى بالطبيعة المتحدة معها بالعرض للارباب في ان مطابق مفهوم الذاتى كالانسان والحيوان
 او الناطق يكون موجودا في الخارج بالذات ومصداق مفهوم العرضى كالكتاب والاسود موجودا في الخارج بالعرض فليس

مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوصاً في تعريفها في الذهن ولا يكون التعقيد منها ذبنيات في
 الذاتي بالكلية الذي ليس بحاجة عن الذات او الكلي المدخل في الذات والعرضي بالكلية يحتاج عنها فكان المراد بالكلية لما هو
 فيها بحيث لا يشترك او لا ياتي عن اشراك كان مصداق الذاتي والعرضي وحرره بما هو موجود في الخارج والباطن والكل المراد بالكلية
 المتأخر فيها لا يكون ظاهراً للكلية عن كانت الذاتية والعرضية من خواص الصور الذهنية لان الظلية من خواص الصور الذهنية
 فقط فيكون ان من المقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون التعقيد المعنوية منها ذبنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا
 المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي
 متحد في الوجود مع المعروض بالعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحد في الوجود
 مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض واليه يقولون ان ذاتيات الشيء لا تنفك عنها ذبناً وفارحاً ولا يربطها
 في ان الصورة الذهنية متفككة عن وجود الشيء في الخارج ثم ان الصورة الذهنية متغيرة في الوجود لموجودات الخارجية
 هي ميتا لها ولا داخلية فيها فلا يصدر عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بسبب الذات
 الخارجية منع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعيد جعل الذات فان قيل ان الحكموم عليه بهذه الاحكام نفس
 طيبة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود والذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من خواص نفس الطبيعة فلا
 يكونان من المقولات الثانية بالمعنى الاخص وان شئت فقل في المحمول الذي ليس بحاجة او المحمول الداخل والعرضي
 بالخرج المحمول فان اريد بالمحمل المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من خواص
 الذهنية المقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحمول مطلقاً منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي
 الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لطيفة
 وقادير على ان اقتضاها في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي يستلزم ان لا يكون الحيوان مثلاً اذا لم يحمل محمولاً في مرتبة
 الحكاية ذاتية افراد وعرضيات لانا في تلك المقولات انهم وان اريد بالمحمل متحد في الوجود في نفس الامر مع هذا التفسير
 التفسير الاول فقد وضع ان عد الذاتية والعرضية مطلقاً من المقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ
 ابو العباس المذكور في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان النائية لها اعتبارات ثلث اعتبارات من حيث هي
 واعتبارها من حيث هي في الاعيان اعتبارها من حيث هي في التصور فليست باعتبارها من حيث هي في الوجود بل في الوضع
 والحمل مثل الكلية والخبرية في الحمل الذاتية والعرضية في الحمل غير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وعرضية
 حلاً بل انحصار كلامه فانظر كيف اعتبر الحمل مع الكلية والخبرية والذاتية والعرضية في غيره الامور من الاعراض الخارجية

بالوجود الذهني ذو الواقع في حال الثاني والعرضي يفتح لك حال النوع والجنس انفصل عن الخاصية والعرض العام فان حد
 النوع بالطبيعة التي هي عين حقيقة افرادها والجنس بالطبيعة التي هي جزر تمام المشترك بين متعلقين اقارب بالانفصال بالطبيعة
 والاختلاف التي لا تكون تمام مشترك واختصاصه بالطبيعة المتحدة معاً بالعرض المنفصلة بحقيقة واحدة والعرض العام بالطبيعة المتحدة
 معها بالعرض الغير المنفصلة بحقيقة واحدة لم يكن تلك الاسوس من العقول الثانية بالمعنى الاخص وان افد في حدودها الكلية
 بمعنى المطابقة للكثيرين او المحولية في مرتبة انكاد كانت منها في فهم فان التمام لا يخلو عن وقت قوله والمعرفة لا شك في
 ان المعرفة من العوارض الذهنية التي تعرف الصور الذهنية فان مصداق المعرفة هي الصور العقلية التي تفيد تصور المعرفة
قوله والموضوعية فان الموضوعية حال المفهوم كما حصل في الذين الحكم عليهم في مرتبة الحكاية قوله والمحمولية فان المحولية
 حال المفهوم كما حصل في الذين الحكم بهم في مرتبة الحكاية قوله وكونه قضية فان القضية هي المفهوم العقلي المركب من صورة
 الموضوع وصورة المحمول صورة شبيهة بالحكاية قوله فان مصداقها تقر المقدمات في ظاهر في المعرفة اذ مصداقها تقر
 المقدمات وتخرجها بالانفصال والآخر الخلل ما به مصداق بالمعروف بالفتح وفي الموضوعية المصداقها تقر الصورة الذهنية وتخرج
 وجودها بالانفصال عما يتصف بالمحمولية وفي المحولية والعنصرية وعكس القضية والحكمة وغير ظاهري في الكلية بمعنى احتمال الاشتراك اذ عدم
 الامتناع عن شبيهة او عدم الابداع عن الشك والجزئية المقابلة لها فان مصداق الكلية الطبيعية المطلقة المشتركة الموجودة في
 الذين او في الخارج بوجوه كثيرة لا تخو جه المفهوم في ظرف الخلط والتعريف ومصداق الجزئية نفس الذات الشخصية المستقلة
 عن الاشتراك ولكنها متفرقة في الخارج اذ في الذين لا تخو جه بالانفصال في ظرف الخلط والتعريف وكذا احتمال في الذاتية المشتركة
قوله وتبينه قال في الفرق بين الحكم عليه بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلاً بحسب التعريف في الاعيان شئ واحد
 وكذا كسب الوجود في الذين الا في انهما لا تحليل الذي يعرفه الخلط والعري تخلص من التبيين التفرقة ان الحكم على ما
 يخصه من المضمومات المحولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذين انما هو حال شئ باعتبار وجوده في ذلك الظرف
 على انه متميز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يتميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعية عن الفرد والذاتي عن ذي
 الذاتي ولا المعروف الكلية عن الجزئية او ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط العرف فاذا لم يمس مطابق الحكم شئ من هذه المضمومات
 المحولة او الباري العارضة الا تخو جه بالمفهوم الحكم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء العلاقات الذهنية ثم بعض هذه
 مما لا يحسن ان تخلص المفهوم الا باعتبار وجوده في الذين كالكيفية والكسبية والحكم في الوضع وما شاكلها وبعضها مما ليس بالذاتي
 فيخرج منه بحسب وجوده في الاعيان لو لم يكن ان يكون بناتك متميزا مستغداً ذلك ككيفية مخلوقا غير متميز بحسب الاعيان فلا بد
 ان يخرج من ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقدة في بيان مطابق الحكم فيه تقر الموضوع وتخرج وجوده في الذين من مصادره

غير مخلوق بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية اصلا واما حيث ان الفرق بين القبليتين غامض فليلا في بيعة
 زيد جري في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ما قد قول الشارح وتوضيحه وتخصيصه بوجه الاول بان قوله المحكوم عليه بالجزئية
 والموضوعية والطبيعية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الاناني والخاصة التحليلي
 الذي هو ظرف للخطوة العري جواز لان المحكوم عليه بالجزئية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالجزئية
 هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالجزئية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا واما ان الصورة متان موجودة في الذهن
 بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والجزئية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود
 في الذهن فمحم ما يتخرج عنه المحكوم عليه بالموضوعية واما يتخرج عنه المحكوم عليه بالجزئية موجود واحد في الاعيان وفي الذهن
 لكن ما يتخرجان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية وان محكوما عليه بالجزئية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
 فان اربع بالكلية المطابقة للكثيرين بالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فيها متغايران موجودا وموجودتان متغايرتان في الذهن
 ولما وجد شئ منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي غل الكثيرين والمحكوم عليه
 بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي غل الواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا لثلاث الاعيان الان في الذهن
 نعم في الصورتين المذكورتين احد كنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
 فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعية والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص الطبيعية والشخص متحدان بحسب الوجود في
 الاعيان الا ان الاثر بان الاثر انما بحسب جودها الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
 الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة تسلبت بهذا شئ ومعنى كليةها واشتركاها هو اتحادها مع الاشخاص
 والجزئيات الكثيرة وزيادتها موجودة في الخارج متعينين بهذا بينها وذا معنى جزئية فالمحكوم عليه بالموضوعية والجزئية والمحكوم
 عليه بالكلية والجزئية ليسا باثباتا في سبيل احد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه المحمول اى محمول كان هو شئ
 بما هو ظاهر الاثر اعراض المحمول متحد معه بالذات او بالعرض فالوجود في الاعيان ان كان صحى لا يتعارض مع حمل كان محكيا عنه و
 ليس هو صحى لا يتعارض لم يكن محكيا عنه فالوجود في الاعيان ليس صحى وفشل لا يتعارض مع مفهوم الموضوع والمحمول على ظاهر
 اعتراضهما هو الصورة الذهنية كحاصلته في الذهن عند الحكاية فلا يصح ان يكون محكيا عنه بهما والوجود في الاعيان معهما ونشأ
 الاثر مع مفهوم الطبيعة والمفرد الذي يودى الذاتي والكل والجزئ فيكون محكيا عنه بهذا المفهومات لا ينافي كون محكيا
 عنه بهذا المفهومات الخطا انصرف بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابقا للحكم بشئ من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
 المحكوم عليه في ظرف الخطا والعري كما بحسب نعم وجود المفهوم المحكوم عليه المفهومات المحكوم بها على نعمت التمايز في ظرف الخطا

والعري حالاً بدت في مرتبة الحكاية لكن الكلام في الحكمي عنه فان ثبت بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بار
على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والجزئية بعد ما يقع ان لا يكون سباق كلاهما كون مصداق حمل هذه المفهومات مطابق
الحكم على هذا التقدير في الصورة الذهنية باهي موجودة في الذهن لا وجود الحكم على كذا هو نظرون الخطأ والعري كما عرفت
فيما سبق الثالث في قسم العقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول بالاصح ان يتلخص المفهوم الا باعتبار وجوده
في الذهن الثاني بالاي ان ينزع منه مذهب وجوده في الاعيان عند الكلية من القسم الاول والجزئية والذاتية والعرضية
والطبيعية من القسم الثاني ونلاحظ ان الكلية كانت بمعنى الظلية للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الجزئية الثانية
هنا لا تكون بان شئون الصورة الذهنية كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحدده فلا يصح عدل من القسم الاول كما
عرفت من ان الكلية اصح انتزاعاً عن الوجود الخارجي اليه ونفس من ذلك هذه الذاتية والعرضية من القسم الثاني
مع ان الكلية التي عدل من القسم الاول ما خذت فيها ثم في فرق في مساهمة بين الكلية التي عدل من القسم الاول بين الطبيعية
اي كون اشياء طبيعية التي عدل من القسم الثاني فليبين فرق بينهما لوجب عدل الاول من القسم الاول وهذا الثاني من القسم
الثاني الرابع ان الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية مضافاً الى ان يكون صحيح انتزاعاً عن الموضوع خصوص وجود
الذاتية او خصوص الوجود المعاني فيكون كالاصح ان يتلخص المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن فلا وجود لعدله من القسم
الثاني وان كان يكون الوجود الخارجي اليه مصححاً لا يتزاعل هذه العوارض ولا شك ان الحكمي عنه بالانتزاعات ومصدق قباي
مشابهها الصور لا تنزاعاً فيكون الوجودات الخارجية اليه حكماً عنها بهذه الانتزاعات فكون خارجة عن التسليم بانها
ما ذكره بعض بشار من ان لا شبهة في ان الجزئية والكلية والذاتية ليست اوصافاً لانها مائية وانها هي اصح انتزاعاً
في نفس المفهوم ما لا من حيث وجوده في الملاحظة بان يكون الوجود المعاني شرطاً للعرض او قيداً للمعروف لاننا نعلم بالضرورة
ان الانسان مثلاً في ذاتي الافراد لا يتزاعل اعداؤه لا يتزاعل والافراد لا يوجد التميز في الحكمي عنه بهذه الاوصاف فان اردت
ان التميز شرطاً للاتصاف بحسب الواقع فيغير مسلم وان اريد ان التميز شرطاً لحكاية الاتصاف بحسب الواقع فيغير مسلم اليه وان
اريد به شرطاً لحكاية الاتصاف فسلم لكنه لا يضر ولا يترتب في ان قولنا زيد جزئي والانسان كل حكاية عن الاتصاف لا الاتصاف
في ظرف المعاني لان الاتصاف بحسب ظرفه انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حاله يمكن انتزاع الصفة عنه ولا يضر
الوجود والمعاني الموصوف او الصفة ليس من جزئ القبيل لا كان كل من الصفة والموصوف بدون كذا لاخره كذا
وبالحكمة فقد شبهت على صاحب الاقوالين مرتبة الحكمي عنه بمرتبة الحكاية والعجب ان قال في الاقوالين ان مطابق
الحكم في القضية الذهنية تقر الموضوع وتوجد وجوده في ذمهن ما وانه لم يوفق في نحو ما من الذهن لان المعاني التلخيص شيء

صاحب الذات او بالعرض فظاهر ان موضوعات هذه الاوصاف متميزة عن هذه الاوصاف في الالحاظ التحليلي الذي يوظف
 الخلط والعري فكيف يكون الحكم عن هذه الاوصاف ومطابق الحكم بها نحو وجود موضوعاتها في الالحاظ التحليلي فلهذا لم يمتنع
 بها في التوافق فلهذا لم يمتنع بل ما خطر بباله في كلامه ففعل في اخر طوبيا لان الوقت اعرض ان يمتنع في توفيق
 مقال قوله وهي العوارض التي اراد بها اهم من ان تكون محمولة على المعروضات بالوفاة او بالاشتقاق فان المبادي
 والاشتقاق كلاهما معقولات ثمانية كما مر قوله كما في الاوصاف العينية كالسواد والبيضاء فان افرادها التي لها ذاتها
 لها موجودة في الخارج قوله كما في الاضافات الاعيانية كالحوتية والتمثيلية فانها تتميز عن موضوعاتها بما لها بخصوص
 حال في العين قوله كما في لوازم المابية قال في الكاشية لان حقيته الاقتضاء من الحقيقة العينية لتلك العوارض
 ثمانية متباينة متماثل لها فيكون كانهما موجودات متماثلة كما ان الاختراع بحسب نحو الوجود الخارجي في الاضافات الخارجية
 واعدام الملكات يقوم مقام العينية ولذا لم يكن من المعقولات الثمانية انتهى وكذلك قال صاحب لافق السمين وقد مرنا به
 الى ان نقوم اختلافا في ان لوازم المابية على هي معدودة عن المعقولات الثمانية ام لا فذهب المحقق العدائي الى
 الاول وبما صرح الى الثاني وصاحب لافق السمين اذ لم يكن من التمييز بين ذبب الى الدليل مع انه ذهب الى ان في
 المعقولات الثمانية اصطلاحين فظن ان لوازم المابية معدودة عن المعقولات الثمانية بالمعنيين والقول الفصل
 القول في انقسام العوارض الى ثلثة اقسام الاول ما يكون عارضة نفس المابية بلا مدخلية مخصوص احد الوجودين كالزوجية لثا
 لثا لثا لثا في ما يكون عارضة للمابية بحسب جودها في الخارج كالحروق العارض النار لثا لثا ما يكون عارضة للمابية
 بحسب جودها في الذهن كالحوتية والموضوعية العارضتين لصورتها الكاتب الانسان وهذا القسم يسمى معقولات ثمانية
 كما في شرح التجربة وقال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق مطايعا لثا لثا لثا في
 الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الاول من منطق الشافران هيئات الاشياء قد تكون في الاعيان قد تكون في
 التصور فيكون لها اعتبارات ثلاث اعتبار المابية باهي هي غير مضافة الى احد الوجودين فليقتبا عوارض باهي كاعتبار
 من حيث هي في الاعيان فليقتبا عوارض من جنس وجودها كاعتبارها من حيث هي في التصور فليقتبا عوارض
 وجودها ذلك مثل الوضع ومثل الكلية والجزئية في الحكم الذاتية والعرضية في الحكم غير ذلك كما يستعمل فانه ليس
 في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية محلا ولا يكون اشئ في الخارج مبتدأ ولا يكون غيرا لا قايما ساد ولا غير ذلك ثم قال
 موضوع الخلق عوارض الموجودات متى كانت في التصور على نحو جودية يكون ذلك المفرد والجمعي سو مصلا لصاحب التصور من العلم
 الى مجبول فقولنا عوارض الموجودات بحسب جودها متى كانت في التصور فصل بميز ذلك عن العوارض التي

التي تكون الموجودات في غير القصور هذا كما لم يقتض هذا القول ان لوازم المابية متباينة مع المقولات الثانية التي
هي موضوع المنطق وبما لا يريب فيه لان المقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند جميع العوارض التي تخص
الوجود الذهني شرط في عروضا لا يشبه في ان لوازم المابية ليست كذلك اما المقولات الثانية بالمعنى الاعم فلا يجب
لانها في لوازم المابية عنها وليس في كلام القوم ما يدل على انها ليست معدودة عنها فان تحقق الدواني لما في سبب الى ان
المقولات الثانية هي العوارض التي تخص الوجود الذهني شرط في عروضا وتعمل عن المقولات الثانية بالمعنى الاعم
حكم يخرج لوازم المابية عن المقولات الثانية والعدد اشبه اولى المعاصير لما اخذ المقول الثاني بالمعنى الاعم ولم
يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضا ذهب الى ان لوازم المابية من المقولات الثانية وصاحب الاقاييس
مع انه يفتن بالاصطلاحين في المقولات الثانية لما في القوم يميزون المقولات الثانية عن لوازم المابية و
يجعلونها باقية لها نعم ان المقولات الثانية بالمعنى الاعم تتميز عن لوازم المابية مع ان القوم اثنوا على المقولات
الثانية بالمعنى الاخص عنها اما المقولات الثانية بالمعنى الاعم وليست شعري ما اباث على اخرج لوازم المابية عن
المقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في المقولات الثانية بالمعنى الاعم ان الكبر من تقار الموصوف لها
وعلمانية ومنه اخرج لوازم المابية عنها الى ان القيد من القول يكون لوازم المابية معلولة للمابية باطل كما مر في
موانع من هذا الكتاب منعوا البطل ذلك في مقارنا انشاء الله تعالى قوله وهي كالوجوب اخاف ان ان الوجوب
او هو بالوجوب لثاني او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق من التضرعات التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او
اذتيا ولا يكاد يبايخص حال في الخارج وليس من تقاربات الموصوف تقاربا لبا الا ان الوجوب لثاني او الوجوب بالوجوب
سواء كان مطلقا او بالغير فيقتضيها القضايا الخارجية كما يلاحظ انشاء الله تعالى ووجوب لوجود الذهني صدقا لثاني او المابية
الذهن والقيمية المعقودة منه وبلية نعم وجوب الوجود مطلقا بالغير والوجوب المطلق من دون ان يثبت الى الوجود
والوجود الذهني يقتضيه القضايا الحقيقية فالحكم يكون القضايا المعقودة بالمقولات الثانية بالمعنى الاعم حقيقة لا خارجية
ولا ذهنية كما وقع من الشايع افتقار صاحب الاقاييس ليس له وجه وصحي في تفصيل ذلك قوله والوجود والوجود
المطلق وكذا الوجود الخارجي والوجود الذهني من التضرعات التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او اذتيا او اذتيا
تخصص حاصل في الخارج او انشاء الله تعالى الوجود من ذات موصوفة لا خصوص حال فيها وليس من تقاربات الموصوف اقتضا
لها ان القضايا المعقودة من الوجود المطلق حقيقة من الوجود الخارجي خارجية ومن الوجود الذهني ذهنية على ما يستكشف
انشاء الله تعالى قد اورد على كون الوجود من المقولات الثانية بان الوجود والوجوب فرد للوجود ووجود في الخارج وكذا

الكلام على ذلك في فاشحة البحث فذكر قال صاحب لافق الحسين الوجود الحق القائم بذاته ليس محل طلبة الوجود المطلق المنتزع
 على انه هو عينه او في ثباته وليس هو يتم في العقل فينتزع منه الوجود المطلق ويعبر عنه في لحاظ الذات من فقد عرفت ان هذه
 وظيفة الطابع الاسكاني بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متفردة بنظر الثالث المتفرد في الذات بنفس حقيقة مصداق
 الوجود عليه مطابق انتزاع الموجودية الابقفا حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتفردة من كمال نفس ما هيها المتفردة
 من كمال مصداق كمال مطابق الانتزاع لا يستتبع تأثير من كمال او باقتضاس المادية المحبولة وان العقل
 سبيل في المادية المحبولة الى لحاظ حقيقة المتفردة وانتزاع الموجودية عنها ولا سبيل لذلك في الحقيقة المتفردة
 بنفس الذات بل انما ينتزع العقل اذا طبق سمع المكون فيجتمع ان البرهان ينطق بلسان القدسي النوري ان على ذلك
 وشدة نظر الرعب سبيل الى صدق لحاظ القدسي المتفرد بنفس حقيقة وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فاما يقال انه لا
 وانتزاع بالاضافة الى ذلك بجانب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افرادي من اني حيازة العقل وحوزة
 معقولات الحقيقة المتناصلة فطالعك بجانب المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطابع المصدرة الا
 التي وانت وكل من يتناول الخطاب تعلم ان هذا الكلام لا فضل له على نقيض الغراب ما اولافلان انتزاع العقل
 الوجود من شيء ما شيء كان ومن حقيقة اية حقيقة كانت لا يتوقف على ارتسام كنه ذلك الشيء ونفس تلك الحقيقة في العقل
 فلا معنى لقوله وليس هو يتم في العقل اما ثانيا فلانا نعلم قطعا انه سبحانه وتعالى موجود فالوجود المحمول اما ان يكون منتزعا عنه
 في العقل فله لعل كل ما هو في القائل ولا يعود ما تحتجته الى طائل او لا يكون منتزعا عنه في العقل فكيف نيقده القضية القائلة
 انه سبحانه موجودا واما ثالثا فلان قوله المتفرد بنفس الذات هو بنفس حقيقة مصداق كمال الوجود عليه مطابق انتزاع الموجودية
 بهات قوله ولا سبيل لذلك في الحقيقة المتفردة بنفس الذات لانه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتفردة
 بنفس الذات وانتزاع الموجودية عنها فلا معنى كمال الموجود عليها وكونها مطابقا لانتزاع الموجودية واما رابعا فلان قوله بل انما
 ينتزع العقل الى قوله عن نفس ذاته بذاته تخيل خال عن تفصيل ليس ان العقل اذا اتى سمع المكون الى ما ينطق بالبرهان
 بلسان القدسي النوري واشتد لاحظ حقيقة المقدمة المتفردة بنفسها وانتزاع عنها الوجود وحمل الموجود عليها واليقن بصديق
 الموجود عليها واما خامسا فلان قوله فاما العقل انه لا يخلو المنتزع بالاضافة الى ذلك بجانب هو البرهان لا العقل فذكر العقل
 لان البرهان لا يصلح ان يكون نفسه لظهور منتزعا واما ذلك من شأن العقل غاية الامران البرهان في العقل الا ان
 والايمان بكون الوجود منتزعا عنه سبحانه بل مجرد في نظري بل لا محل كيف يبين ويبرل ولا يبالى ما في القول اساسا
 فان الامر هو ان الوجود وحق الوجود ليس في الحقيقة للمعنى المصدري الانتزاعي لا يتوقف على ما هو في القائل

من التعليلات الشعرية المذكورة والترتبات الضرورية الغير المتساوية وموجب الشايع نقل كلامه ذاتي احاشية ولم يتكلم على
 شي من جزائيات الواجبة ونزاجي من على سبوت في اتباع ابطاله للزمان باقوا في ما غرو منه فتود بترتيب الكذب
 بالعلق العذب وتدرج البذل باللفظ الخجل لما عند التيسير فتنزل الارب العين فلا يزيد في الرجل كلف العضاة غير
 وتتمتع به العصابة غير الشفاعة واما الشايع فقد انخوع بزجره وخز عذيله فصرخ على نفسه ما شاة في سبيله كما في اعتقاد
 بالفتنة كعدم في انقياد ولاقاة وادبها كحكمة وولي بصحة **قوله** اشيبته هي تساوق الوجود الكلام فيه هو الكلام فيها
قوله والاسكان اظم من صاحب لائق ابعين بعد انفسر المعقولات اشيبته بانفي الاعم بالعارض الاشارة التي لا تملك
 على شي من ماني الاعيان حملا اوليا او ثانيا ولا يحاذي بها خصوص حال في الخارج ولا يكون عروضا لها عروضا من جهة
 اقتضائهم طبيعة لذلك مشابها بالوجود واشيبته والاسكان قال في حاشيته ان الاسكان والكان من الغيوبات الغير الملاحظة
 عن الماهية لكنه لما كان بوسل بسيط والمهية بحسب في جيزلية الصرفة القوة المقتضية لم تكن الماهية اقتضاه وعلته
 اذ السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول في الموجب السلب المحمول لم يكن محتملا
 مقتضاه من الذات بل يحكي فيه عدمه عليه مقتضية لما السلب يقع له الماهية لم تكن متقرة في نفسها لم يصح ان تكون
 مقتضية لشي فاذ لك لم يكن الاسكان اظلم لما بهية بمعنى العوارض المعلوم وان كان هو من لوازم
 الماهية بمعنى الغيوبات التي لم يكن ملحوظا من الماهية وهي من العوارض التي لا تتعدى الماهية كالاشيبته والوجود وبهذا يتضح
 معنى قولهم الاسكان بالذات ليس مواز للماهية والماهية متخوفة في نفسها لذلك من ان يجعل اول المراتب يقال
 يمكن فاختلج الى آخر المراتب المتقرة المشهورة والاكاذيب جميع ان يقال فتنفي الشيء الاسكان فاكمن فاختلج الى سائر تلك
 وكان متكررا للوجود اذ لا تتعدى الماهية المتقرة الذي هو آخر المراتب المتقرة على الاسكان فتنفي واذا علم ان ينصرف من
 الهنديان اذ الاسكان اذا كان سلبا في الاساليب عدوليا ولا محمول لا وجبة السالبة المحمول فلا معنى لعدد من العوارض
 ولا معنى لقوله وهي من العوارض الا لا تتعدى الماهية في السلب بسيط فني صرف ولا يات في اضعاف ذاتها كل شطرت
 بحرف في بيان ذلك الحق ان الاسكان سلب بسيط لضرورة المطرفين لا عروضا لشي فتنفي لكن الذي قد يلاحظ الماهية و
 وتخرج منها في السلب لا يلاحظ عدوليا ويحذف على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون
 الاسكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد شرنا فيما سبق غير مرة الى ان عليه الماهية لا امور المتقرة عن نفسها غير متحول
 اذ لا اعلم من الماهية وبين تلك المتضرعات في الواقع اذ لا تقصر في الواقع الانفس الماهية ولقد انشراحيات في
 الواقع عبارة عن تقريرنا شي انشراحيات فلا يتصور هناك عليه ولا معلوليه وسياغ الكلام في هذا المزمع فخصني الى ما خرج

عن المقام قوله والقضايا المعقودة بها الخ اعلم ان القضية التحليلية شاملة على النسبة التحليلية اعني ثبتت شئ شئ فان كان بناء
 الثبوت ثبوتاً لازماً يعني بالقضية ذهنية ومصادقها تقر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان معشوق
 والمحمول محمول والكان ثبوتاً لازماً خارجي فالقضية خارجية ومصادقها تقر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متقدراً
 المحمول يصح انتزاع المحمول عنه والكان ثبوتاً لازماً في نفس الامر مع عزل النظر عن كون في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية
 ومصادقها تقر الموضوع في نفس الامر متحد مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه بما هو المشهور اذ الكلام مبني على حساب
 الاتفاق المبين فباخرى ان نقل الاول من كلامه ليكون كلامنا المكتوب لا يوجب الزيادة فتقول قال في الاتفاق المبين الحكم بال
 الكان محسب للموضوع في الالعيان سواء كان محسب اصل تقر المابينة او محسب لوجود كانت القضية خارجية سواء كان
 مبداً للمحمل من الامور العينية او من الامور المتعززة عن الموضوع على ما هو عليه في الالعيان والكان محسب خصوصاً لتقرر
 او الوجود الذي هو الموضوع كانت ذهنية والكان محسب طلق التقرر والوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصية
 النظر والادعية من الالعيان والاذان والخارج لما حظت ذن واحد لالزمت والافات وجملة الزمان والديبر والسر
 سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر في ان التجميع الحمل مطلقاً بوجه انتزاع المعنى المصدري كالا انسانة والموجودة
 الزوجية والعقودية كالحكيمة بهذا انتزاع اعني ما ينفذ منه ذلك هو الحكمي عنه ويقال له مصداق لكل مطابق الحكم وقال
 في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقر الموضوع ونحوه جوده في الالعيان وانه المحمول في الخارج شئ واحد بالذات وبالعرض
 سواء كان مطابق الذهن الخارج في عايشي الاتقان كافي الارضات والعينية التي هي مساوي المحولات وبالحق مفهومات
 انتزاعية بمفومات عينية لتصلح محسب خصوص الوجود في الالعيان لذلك الاتقان كافي النسب الاضافات المتعززة عن الوجود
 العينية وفي الذمنية تقر الموضوع ونحوه جوده في ذن ما وانه المحمول في ثمران الذن لاني السامع التحليل شئ واحد بالذات
 او بالعرض وفي الحقيقية تمام هسية الموضوع في مطلق عالم التقر وانه المحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصية
 النظر وشئ واحد بالذات او بالعرض وانما التكرار في السامع التحليل انتهى اذ دعيت هذا ظلم ان القوم اختلفوا في ان القضايا
 المعقودة من المعقولات الثانية بل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق
 الدواني الى انها ذهنية فقط تعبر في ذلك بعض ساذجة الشايع وذهب صاحب الاتفاق المبين وتلميذه المصداق الى
 ان الثاني ونسبة الشايع جريسته على حقيقة وذهب المصداق ليعاشر تحقق الدواني الى الثالث وقال ان قولنا زيد شئ وعلة
 وخبر في الخارج قضايها خارجية فالماحق الدواني فبني خيالاً بذهب شرطية الوجود الذي هو من المعقولات الثانية
 ولا ريب في ان القضية المعقودة بما عروضة مشروط بخصوص الوجود الذي قضية ذهنية واذ قد عرفت ان انتزاعاً خصوص

الوجود الذي في مطلق المقولات التي هي منها الوجود والامكان فظاهر بما بطل ايقت ان هذا الخيال من تلك الالوه
فاسد وانما استلزامه في نفسه خطا لا من عدم اشتراط خصوص الوجود الذي في عروض المقولات التي هي تسميها القضايا
المستقرة بما ذهبت مطلقا سيما في تفسيرها انما راسد تعالى في شرح قول الشارح لا ذهبت والاصحاب لا في الميم فعدت
في ضلال مبين لان الوجوب الذاتي ودوجب الوجود يعني مطلقا الوجود الخارج عن الشئيه في الخارج والعلية الخارجية
والعلوية الخارجية ونظرا من المقولات الثانية بالمعنى الاخر فاما بغيرها يعني مع ان القضايا المستقرة بها خارجة
قطعا لان سبب انشراح هذه المساوي الانشراحية هي التي عندها مصداق حليها وطابق الحكم بها فغير ان الواجب
بجانب ذاتها المتوفرة في الخارج من بجعل الموجب نفس الذات المستقرة في الخارج بنفسها او بجعل
نفس الذات المفيدة لذات الغير الموفرة في الغير في الخارج ونفس الذات المستفادة من الغير المتأثرة من الغير في الخارج
وغيره من هذه القضايا ومحمولها شئ واحد في الخارج فكيف لا يكون به القضايا الخارجية فان الحكم اتحاد موضوعاتها امور غير
لانها امور متشعبة عن الموضوعات على ما هي عليه في الاعيان فان زعم ان الخارج ان يكون مبدا المحمول فيها كما هو
عينا كما هو في سببها من موضوعات الاشياء لا في الموضوع بعد وجوده في الاعيان كالفوقية والمعنى قلنا في الاصطلاح مستحدث في
الخارجية والكلام في كون هذه القضايا خارجية على مطلق القوم على هذا الاصطلاح مستحدث لا يكون القضية الكلية مسوقة في
الخارجية والذهبية الحقيقية ولا يصح على هذا الاصطلاح قولنا قلنا عند مطابق الحكم في الخارجية بقرينة الموضوع ونحو وجوده في
الاعيان فاداء المحمول في الخارج شئ واحد بالذات او بالعرض كالمفروض في ان هذه القضايا هي ان هذه القضايا هي ان
واجب مرجوعها شئ خارجي وعلة في الخارج والاشان واجب لوجوبها يعني بالغير وان مرجوعها شئ خارجي وحلول
في الخارج صادقة فوجب ان يكون محمولاتها مستعدة مع موضوعاتها فان كان يكون مصداق في الاتحاد في الخارج فيكون
خارجي قطعا او يكون في الدين فليد ان يكون محقق مصداقها متوقفا على وجوده في دين من الاذيان هو عين البطلان
في الخارج فليد ان يكون هذه القضايا حقيقية فيكون مستعدة متوقفا على نفس الامر ونفس الامر مختص في الدين والخارج محقق مصداقها
في نفس الامر لا يكون انما في نفس حقيقة في الخارج فخلا في نفس حقيقة في الدين فخلا في نفس حقيقة في الدين الخارج
الاول يكون هذه القضايا خارجية وعلى ما في ان يكون هذه القضايا ذهنية وهذا مع بطلان في نفسه لا يقول به هذا العالم على الاش
يصدق هذه القضايا خارجية يعني هو خلاف الخارجية وذهبية يعني هو مع بطلان في نفس خلاف الاعتقاد واليه نقد حال في العالم
في فرائض الميم انه ليس في طرف الوجود لا نفس المادية ثم يقتل بغيره من التحليل فترفع منها معنى الوجودية
والصيرورة المصدرة وهي فيها محمل عليها على ان مصداق كمال مطابق الحكم به نفس البية بحسب ذلك الطرف التي هي فيها

هذا هو الحق في الخارج والاشان واجب لوجوبها يعني بالغير وان مرجوعها شئ خارجي وحلول في الخارج صادقة فوجب ان يكون محمولاتها مستعدة مع موضوعاتها فان كان يكون مصداق في الاتحاد في الخارج فيكون خارجي قطعا او يكون في الدين فليد ان يكون محقق مصداقها متوقفا على وجوده في دين من الاذيان هو عين البطلان في الخارج فليد ان يكون هذه القضايا حقيقية فيكون مستعدة متوقفا على نفس الامر ونفس الامر مختص في الدين والخارج محقق مصداقها في نفس الامر لا يكون انما في نفس حقيقة في الخارج فخلا في نفس حقيقة في الدين فخلا في نفس حقيقة في الدين الخارج الاول يكون هذه القضايا خارجية وعلى ما في ان يكون هذه القضايا ذهنية وهذا مع بطلان في نفسه لا يقول به هذا العالم على الاش يصدق هذه القضايا خارجية يعني هو خلاف الخارجية وذهبية يعني هو مع بطلان في نفس خلاف الاعتقاد واليه نقد حال في العالم في فرائض الميم انه ليس في طرف الوجود لا نفس المادية ثم يقتل بغيره من التحليل فترفع منها معنى الوجودية والصيرورة المصدرة وهي فيها محمل عليها على ان مصداق كمال مطابق الحكم به نفس البية بحسب ذلك الطرف التي هي فيها

مطابق الحكم بالوجود الخارجي نفس الوجودية بحسب الخارج فكيف لا يكون الحقيقة المعقودة بالوجود الخارجي خارجية والوجود في موضع
 وجوده بالوجودية حقيقة الوجودية وموجوديتها الماخوذة من نفس المادة المستقرة لا من نفس الوجودية كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ
 من نفس ذات الانسان لا من حقيقة الانسان فكيف في سبب هذا القائل الى ان مطابق الحكم بالوجود الخارجي ليس نفس الوجودية
 المستقرة في الخارج حتى يتكون الحقيقة المعقودة بالوجودية موجودة في الخارج خارجية فيكون هذا القائل كون الحقيقة المعقودة بالانسان
 انسانا قديمة خارجية فان نسبة الوجود الى الوجودية هي نسبة الانسانية الى الانسان وانما تحقق مصداق الانسانية في الخارج لا يخرج
 الثامن من خارج عن الانسانية ثم لما كان الواجب سبحانه متحققا في الذهن واستحال ان يكون الموجود الذهني مصداقا
 للوجود والوجود الخارجي فلا يميل الى الحكم كون القضية القائمة انه سبحانه واجب انه موجود خارجي وانه شئ في الخارج وانه
 حادثة في الخارج خارجية وما ينبغي على كون القضية المعقودة بالوجود الخارجي وشيئية خارجية وجوب الوجود العيني والعلية
 في الخارج والمعلولية في الخارج ونظائر ما تضمنها خارجية ان قولنا بعض الموجود الخارجي او بعض الاشياء الخارجية اسود او
 بعضها احمر فكل واحد من بعض المعلومات اسود وهذا ما خارجية بلا شبهة فوجب ان يكون قولنا بعض
 الاسود موجود خارجي او شئ خارجي وبعض القادر واجب حادثة خارجية وبعض الاسود معلول اليه قضايا خارجية لان عكس
 الخارجية فاجبة لا محالة لما ذكره هذا القائل في معنى كون القضية المعقودة بهذه المبادي خارجية فسيأتي توضيح حقيقة ما حكى
 ان القضية المعقودة بالوجود المطلق وشيئية مطلقة والواجب المطلق والامكان المطلق واشتالها من دون ان تتقيد بالخارج
 او بالذهني قضايا حقيقية لانها كما كانت عن مطلق نفس الامر وانما تحقق مصداقها في الخارج وفي الذهن والقضايا المعقودة
 بالواجب الذاتي وجوب الوجودية وشيئية في الخارج واسكان الوجود الخارجي واشتالها في جيات كما ان القضية المعقودة بالامر
 الالهي وشيئية في الذهن واسكان الوجود في الذهن اشتالها ذهنيات فالقضايا المعقودة بالمعقولات اشياء بالمعنى الالهي
 تكون ذهنية وخارجية وحقيقية والقضايا المعقودة بالمعقولات اشياء بالمعنى الاخص تكون ذهنية فقط ذواتا وانما هي القائل
 عليه جميع الاشياء الالهية الحق الاصح بالاتباع قوله وانما ظرف الانقاص بهما والذين علم ان هذا المقام من معابر
 الاعلام ودراس الاعلام فعلى ان تحقق العلم معنى ظرف الانقاص ثم تعنى بين الاطلاق والاختلاف في هذا الخلاف كما
 لا علم ان انقاص شئ بل شئ في ظرف على نحو ان احدهما انقاصا في المقام المعنى الى الموصوف في ذلك الموصوف كالانقاص في المقام
 في الخارج وفيه اسم سبعة عشر شئ متماثلين معاني ظرف الانقاص وثانيها انقاص بان يكون الموصوف في ظرف الانقاص
 بحيث يصحح لان يتخرج عنه الصفة وهذا النوع لا يستلزم ثبوت الصفة في ظرف الانقاص وانما يستلزم ذلك الانقاص وجود
 في انقاص الصفة في ذلك الموصوف لوجود الصفة بنفسها في ذلك الموصوف او في ظرف آخر كالانقاص في المقام بالفرق بين

زيد بالعمى فانه انما يستحق تحقيق السمار وزيد في الخارج على وجه يصح استلزام الطوقية والعمى عنها لا وجود الطوقية والعمى بنفسها
 في الخارج اذ في الذهن اذ لا وجود للاستراحيات بانفسها في الخارج والحسنة شاذ بان وجوده في الازمان العالية والسافلة
 لغوي الانصاف موصوفاً بانها انهم يجب وجوب الصفات الانشائية بوجودها في الخارج في الانصاف والاصار استراحيات فطر
 الانصاف عبارة عن انظر الذي يحكي عنه ثبوت الصفات الموصوف سوار كان بانفسها المستند الى الموصوف في ذلك الطرف
 لو يكون الموصوف في ذلك الطرف معنى الان شترج عنها الصفات فطرف الانصاف كجسم بالسواء هو الخارج لانه الذي يحكي عنه
 يكون كجسم اسود وكذا طرف التا السمار بالعمى وزيد بالعمى هو الخارج لانه الذي يحكي عنه بان السمار فوق وزيد اشئ في طرف
 الانصاف المنفرد بالموضوعية والعمولية مثلاً بالذهن لان المنفرد بوجوده الذي صدق بهما معنى كون الخارج اذ ان
 طرف الانصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احد بانفسها استلزام انصاف ذلك الانصاف منه معنى ان يكون المحكي
 عنه بالانصاف وحده موجوداً في احد بانفسها وليس معنى كون الخارج طرفاً للانصاف ان يكون معنى الانصاف الذي هو من
 المعاني انشائية الاعتبارية موجودة بنفسه في الخارج وبذلك اتمت السيرة المحقق والمحقق الدواني ومن شايه بالانصاف الفرق بين
 كون الخارج طرف نفس لهية كالانصاف والثبوت وغيرهما وبين كونه طرف ثبوت لهية وبذلك اتمت السيرة المحقق والمحقق الدواني ومن شايه بالانصاف الفرق بين
 الاقناعين فذلك على التوجه السلك آخر وقال الانصاف يعني ليس الا على ضربين انفساً ويعبر عنه بثبوت الصفات الموصوف
 في الاعيان كثبوت البياض الجسم واستراحي ويعبر عنه بثبوت الصفات الموصوف بحسب الاعيان كثبوت الطوقية والعمى للسمار
 وزيد لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان فالخارج في الاول طرف الثبوت ودعاه في الثاني
 جهة الانصاف ومطابقة ما فيها سائس بناره والمجيب الى كون الخارج طرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى
 ذلك يقاس حال الانصاف بحسب الخارج لوجودات بانفسها عرض التحقيق ومستند سر كلية والماتجج برهمن من متانة
 المقتضى لا تباع الشائعية من الفرق بين كون الخارج طرف نفس لهية كالانصاف والثبوت وغيرهما وبين كون الخارج
 طرف ثبوت لهية وكذلك حال الذهن فالاصح فيه على ما على عليك انما هي التناول الى درجة ما تعرف ان معنى الوجود
 ليس الا واقع نفس اشئ في الاعيان اذ في الازمان انتهى وبذلك يجب محاب لانه قد اعترف بان الخارج في الضرب الاول
 من الانصاف يعني طرف الثبوت ودعاه فاما ان يقول بان الخارج بينا طرف لعم ذلك الانصاف وذلك الثبوت
 فهو صريح البطلان اذ الثبوت والانصاف من المعاني انشائية الاستراحيية يستحيل وجودها في الاعيان ولو ارتكبت القبل بهج
 في الخارج لزم متفاسد الحكم ومتباين واما ان يقول بان الخارج بينا طرف نفس لهية والانصاف لا طرف وجوده وقد
 انقلب برح الامة ورجح الحق الى مركزه وسطح زراحي لتبليج وبان المحقق اصابع بالحق على التوجه السلك فتم قولنا الخ

الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف احتراف بالفرق بين كون الخارج ظرف نفس امر وبين كون ظرف وجود
 ذلك الامر لان الخارج اذا لم يكن ظرف نفس تحقق الموصوف لا يكون ظرفا لوجود حقيقة فهذا هو الفرق المذكور الذي نتج
 المقلدون او يكون الخارج ظرفا لوجود تحقق الموصوف فيلزم ان يكون التحقق الذي هو من الاسوال انشراعية موجودا في الخارج
 ثم اذا كان الخارج ظرفا لوجود حقيقة كان ظرفا لوجود حقيقة الوجود واللازم ان يكون ظرفا لنفس الوجود ولا يكون ظرفا لوجود
 وبقا ما يتكرر عند الذي هو وجهه فيلزم ترتيب وجودات غير متباينة موجودة في الخارج وباطن لا محذور عن الوجهة التي انكر
 عليها ولا سبيل الى التخلص التي فرغ اليها فقد ثل عرش حقيقة وانقضى سرعته اما قد صدق في الازالة بالاجابة ان
 جهل الله الحق وادله مدروس قال في ما لم يكمل الراسي التصديقه انه على الراس لا ترحم على اكمل ولا مرجع الى
 تفصيل ما كان فيه فقد دل من الراس ان الانصاف لا انضمام في ظرف ليستدعي تحقق الكاشيتين في ذلك النظم الانصاف
 الانشراعي في ظرف لا يستدعي التحقق الموصوف في ذلك النظم الصحيح لا تنزع البصقة عنه فيكون البصقة تحقق حتى يكون
 تحقق موصوفه والتحقق البصقة بنفسها في ذلك النظم او في ظرف آخر فلنفي ذلك الانصاف فالانصاف زيد بالعمى في الخارج
 انما هو لان زيدا في الخارج موجودا منه صحيح لان يتخرج عنه بالان انما هو موجود في الخارج بوجوده وجود زيدا في ذلك
 من الازمان بوجوده وجوده اذ لا علاقة بوجوده بالعمى موجودا بينه وبين وجوده بالانصاف زيد بالعمى وبما مع غايه ظهوره
 يخفى على القاصرين شبهات تعزيرهم في ذلك فنبها ما عرض للصدور المعاصر لتحقيق الدواني من ان الشبهة نسبة بين
 اثباته واشتباه فلا يكون بينهما ضرورة ان البصقة فرغ لظرفها وانت تعلم ان ليس معنى ظرف الانصاف ظرف وجود البصقة
 التي هي الانصاف بل معناها ظرف مصداق الانصاف وليس معنى كون الخارج ظرف الانصاف كون الخارج ظرف وجود البصقة
 حتى يلزم تحقق ظرفية في الخارج بل معناه ان ظرف مصداقه مصداقه ليس به حتى يتقدم حقيقة في الخارج تحقق الكاشيتين فيه
 بل انما يستلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلك انفا وسهبا ان الشئ وبمناير وغيره حاصرا بان لا يكون
 موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا بشئ فيجب ان يكون البصقة في الانصاف الانشراعي موجودا في نفسها وبجواب
 ان القدر الضروري ان لا يكون البصقة الاشياء محض الا ان يكون موجودا بنفسها ان كيفية وجوده باطلقا ولو بالفتح تحقيق
 انشراحها ولو فرض علينا لايمان بما بين ذوق الشعار والتحصيل وان لم يساعدوا قبل لم يساعدوا اليه وان الدليل فاعلم ان
 مراد الشئ وابتناءه لا بد من وجود البصقة مطلقا ولو بالعرض فمن تبع وان كان مرادهم انه لا بد من وجود البصقة بالذات بل
 لا يمنع واما ما توهم صاحب الفتاوى من ان وجود البصقة في ظرف الانصاف الانشراعي وان لم يكن ظرفا
 لكن مطلق وجود البصقة في ظرف ما ضروري وحمل كلام الشيخ على ذلك فغير باطل لما عرفت انفا من ان وجود البصقة في ظرف

انما هو موجودا في ذلك النظم

انظر في الانقسام كما لا يخفى ومن الاما حيك في هذا المقام ان قال الصلابة الشريفة في الاستقامت صاعلي ما يقتضاه من ان
 الحق ان الانقسام نسبة بين شيئين متغايرين حسب الوجود في طرف الانقسام فان الحكم بوجوده لظرفين دون الآخر في نظر
 الذي يكون الانقسام فيه حكم الاشياء متساوية في الوجودية وكل منهما مخصص من الوجود ليس للاخر منهما فكل صفة
 الصفات مرتبة من الوجود وترتب عليها آثار فتمت بها حتى الاما حيك في عدم الملكات القوي والاستعدادات فان لها
 حظها ضعيفة من الوجود وتصل لا يمكن الانقسام بها الا عند وجود الموصوفات بها والافرق في ذلك بين صفة واحدة
 ان لم يكن من الوجود الجسم وجودا حقيقيا يكون موجودية وتخصصه الخارجي لا يمكن صفت كجم بانه ابيض وصفها
 ساطعا لما في نفس الامر فذلك حكم الانقسام الحيوان يكون اعمى والانقسام السمار كونه فوق الارض وغيره ما واقع في
 كتب اهل الفن كالشفا والشيخ والتحصيل بهنيد عليه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
 الشيء فان لمعدوم في نفسه تحيل الوجود شي الى آخر ما ذكرنا فلا يوجب نقصا عليه لصفات الاشياء بالانقسامات الا لعدم
 هو القوي لما وديت ان لها حظا من الوجود فصيحا بشرط انقسام موصوفات بها وانما مرتبة وجودها سلبت بغيرها
 عن الانقسام بها وبما كان خطأ الصفة من الوجود اقوى بما ذكر من خطأ الموصوفات بها من ذلك كمال الانقسام الهول
 بالصورة الجسمية والظنية بل المادة بالصورة كما ستقف عليه في بابها ان شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف
 دون الصفة ليس له وجه بل لا بد ان يحل في القيمة بحيث يشترط وجود واحد لظرفين في الانقسام بان يقول معنى
 الانقسام في كل طرف يكون الصفة بحيث يكون وجوده باقية فشاء الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانقسامها به
 او بغيرها منها ثم يبيح بعد هذا التقييم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في طرف الانقسام دون الآخر
 نعم البيان الذي ذكره تحقق ان الفرق بين طرفي الانقسام في الثبوت وعدمه خفيف من القول لا يرضي وتنبه
 كما طرأت على كل ما ذكره جرات وهي ليس تحت معنى فضلا عن ان يكون له مدوى لان القول بوجود الصفات
 لا يقتضي في طرف الانقسام جمل القول بالانقسام الا انما هي لان الصفة اذا كانت موجودة في طرف الانقسام هو غير
 وجود الموصوفات ان يكون قائمة بالموصوف فتكون منصفة اليه فيكون الانقسام بها انقسامها كالانقسام بغيرها
 الا انما هي اولها فان لم يكن قائمة بنفسها فتكون جبرها فلا تكون صفة لقائمة بشي آخر غير الموصوف فلا يكون ما فرغ من
 بها موصوفها بل يكون الموصوف بها ذلك الشيء الآخر الذي قامت به تلك الصفة فان كانت تلك الصفة قائمة به لوجود
 غير وجوده فتكون منصفة اليه ان كانت قائمة به بالقيام الا انما هي فلا يكون لتلك الصفة وجود في طرف الانقسام بل في
 الى اجتماعه واما قوله الانقسام نسبة بين شيئين متغايرين حسب الوجود في طرف الانقسام فهي الانقسام الانضمامي

مسلم فيكون في الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في ظرف الانقسام في الانقسام لا تنزعي مطلقا
 ولو كان كذلك لم يكن الانقسام انتراعيا لان وجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف الانقسام لا تنزعي مطلقا
 بالتجزئة ان يكون الانصافيات واعلام الملكات غير باسم الانتراعيات وجود وادوار وجود موصوفا تبا في ظرف الانقسام
 فموضوعها يكون ان يكون الانصافيات اعلام الملكات وغير باسم الانتراعيات التي تصنف بها موصوفا تبا في الخارج
 كالنوعية والعمى والابوة والبسوة وجود في الخارج وادوار وجود موصوفا تبا وان كان هذا من الوجوه وضعيفا لزم مقتضى
 يقتضي قد اشتراط في بندها في حيث جعلها في ذلك في العاقل من ان وجود الصفة قد يكون قوامي من وجود الموصوف كما في
 الانقسام المواد بالصور ان مع فانما يخرج في الانقسام الانصافيات دون الانقسام الانتراعي الذي في الكلام وانصاف المواد
 بالموصوف انما لا تنزعي كما حق في مقاسمات ما يبيد في الابطال بان في الشفاء والتمصيل قد نبهنا ان هذا لا يستحق
 المقولن لا يصح الابل والتاويل والتجزئة ان يعكس الامر ان يقال معنى الانقسام في كل ظرف هو كون الصفة بحيث
 يكون موجودا في نفس الشيء كما على الموصوف اعم من ان يكون بانصافها او بانتراعها منها فغدا فيضحك منها الصفة
 فان الموجود في ظرف الانقسام الانتراعي هو الموصوف اما الصفة فلا وجود لها في ذلك نظرا لا معنى ان موصوفا موجودا
 فيها فبعض وجود الصفة مصداقا للانقسام الانتراعي فخرج عن دائرة اصل وجب من ذلك تجزئته ان يكون الموصوف
 منتزعا عن الصفة قد سبق الى ذلك التجزئة الصادرة في العمل فشا الاتفاق في ذلك الغلب هو الاتفاق في المنشاء والامر
 ومنها لذلك لم يكن الفوقية مثلا موجودة في الخارج لم يصدق قولنا الفوقية ثابتة للسما في الخارج فخرجية لا تنزاع موصوفا
 فيصدق ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج فلا يصدق السما تصنف بالفوقية في الخارج حيث اجاب عنه صاحب الفوق
 السبعين بان الفوقية مثلا لا كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد قضية خارجية هي موضوعها فاذ لك صدق ليست
 الفوقية ثابتة للسما في الخارج فخرجية وذلك لان ثباتي كون السما تمتد في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها
 في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار لا زيدا ليعضد من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب
 حال الموصوف في الاعيان ان لم يكن من غير ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب الصفة في الاعيان فان الامر غير متساو في
 ان كانت الصفة للموصوف منتزعة عن الاعيان فيجب ان يكون ايضا منتزعا عن الاعيان فيجب ان يكون الموصوف في الاعيان والمنتزعة حاشا
 الصفة في الاعيان هو الانقسام الانصافيات في الاعيان فانما لانقسام بين السما فوق الارض والسما تصنف بالصفة
 في الاعيان فخرجية على ان يكون موضوعها السما وبين ليست الفوقية ثابتة للسما في الاعيان فخرجية على ان يكون
 موضوعها الفوقية نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج على ان موضوعها الفوقية فخرجية وذهنية مطلقا

اكرم ان يحذف اليه السام فوق الايمن في الخارج فارجية لان القاص السام بالفقوية في الخارج وثبتت القوية لبا سفي
 الاعيان انما يتحقق في الذين حسب حال السام في الوجود المعنى وذلك احد ضرر الالقاص الخارج في عالم تحقيق القوية
 في الازمان ولم يوجد ثبوتها للسام في الازمان بحسب وجود السام في الاعيان لم يصدق الحكم بان القاص السام بالفقوية
 القاص خارجي انتهى وهذا ما خضع كلام الحق الرواني في احوال القصة القصة حيث قال فان قلت الوصف ثابت
 للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيكون موجودا فيه قلت الخارج به بنظر الثبوت الذي هو المحمول لا لاقتضا
 فان الالقاص بذلك الثبوت انما هو في الذين انتهى يعني ان القضية القاصلة الوصف ثابت للغير في الخارج ليست قضية
 فارجية بل قضية ذهنية موضوعها الوصف ومحمولها ثابت للغير في الخارج والوصف انما يتحقق بهذا المحمول في الذين
 والخارج في هذه القضية قية المحمول لا طرف لثبوت فان ثبوت هذا المحمول انما هو في الذين وان جعل الخارج في هذه القضية
 ظرفا لالقاص اخذت القضية فارجية فهي كاذبة وكذا هي لا يستلزم كذب القضية فارجية موضوعها الموصوف ومحمولها
 ذلك الوصف والالقاص بذلك الوصف فكذب القضية القاصلة القوية ثابتة للسام في الخارج فارجية لا يستلزم كذب
 قول السام فوق او مستحقة بالفقوية في الخارج على ما فصل صاحب حق ايسين ثم في كلامه جرد من اكمل الاول ثم اخبر
 بان كون السام المستحقة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن ما بالي الاعيان بالفقوية المستحقة منها ضرب من
 ثبوت الصفة لموصوف في الاعيان بحسب حال الموصوف في الاعيان فاذا ثبت هذا الضرب من المشبوت بالصفة
 عقده القضية قبل القوية ثابتة للسام بهذا الضرب من ثبوت صدقت هذه القضية فارجية فلا بد من وجود موضوعها
 في الخارج فهاذا الاشكال بقية فان هذا الضرب من المشبوت ثابت للصفة في نفس الامر والا كان اختراعا فلا بد من ثبوت
 اثبت لربما المعنى الثاني ان الارتباط بين الموصوف والصفة اذا وقعت بالموصوف سمي القاص فاذا وقعت به الصفة سمي
 ثبوتها لافرق بسبب المعنى بين قولنا السام مستحقة بالفقوية في الاعيان فارجية وبين قولنا القوية ثابتة للسام في الاعيان
 فارجية فلما معنى لقوله فاذا لم يصادم ال قوله على ان يكون موضوع القوية الثالث لان قوله عالم تحقيق القوية في الازمان
 ولم يوجد ثبوتها للسام في الازمان بحسب وجود السام في الاعيان لم يصدق الحكم بان القاص السام بالفقوية القاص خارجي
 في غاية السخافة او متحقق القوية في الازمان وجود ثبوتها للسام في الازمان لغوي القاص السام بالفقوية في الخارج
 انما ثبتا عليه فيما سبق است قول كما قيل انما علم قطعا ان السام مستحقة بالفقوية ولما ثبتت الازمان حتى يرد عليه انه
 لو ثبتت الازمان العالمية ليرتفع السام والفقوية وسائر الاشياء الازمان العالمية علل لبا وقد اجاب الشايج في
 محبت التصديقا عن بطل الشبهة بان الالجاب انما يستدعي وجود الموضوع اعلم من ان يكون ثبوتها لغيره انما هو القوية

وان لم يكن موجوداً بنفسها بمعنى وجوده بنشار انشراحاً لقولنا القوتية ثابتة للسما في الخارج لصدق خارجية واور وعليه بعض مخرج
 بان مثلاً انشراح القوتية سائر احوالها ووجوبها بيان موضع الموجبة لا يكفي لصدقها وان كان موضوعها علاقة مع ذلك السامان
 ولذا حكمه حصول الاشارة بنفسها في الذهن والمعرفة واوردها مشابهاً كما في ان صدق موجبات موضوعها متناه ذات الاشارة
 وان كان الاشارة علاقة خصوصية معها واورها بان الحقبة الانشراعية بتناسيبها والاشجابات انشراعية الواقية ثابته
 لتصدق على الانشراعية من اجل تلك الواقية وهي متحدة بالذهن ووجوبها مع مناسيبها ولذا انشراح عنها واوردها
 العلاقة كما توجد بين الاشراعية وذواتها بتناسيبها ووجوبها ولذا لا يكفي وجود الاشراعية لصدق الاحكام الاشجابية على ذواتها
 وسببها في الكلام في المخرج والمثال يتعلق بهذا المثال انشراحاً للمثال والقول الفصل في جواب الشبهة اذ ان
 لقولنا القوتية ثابتة للسما في الخارج ان القوتية بنفسها ثابتة في الاعيان منصفة الى السمار فهذه القوتية خارجية
 كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قول السمار فوق ومنصفة بالقوتية في الخارج فارجية لان صدقها وبراءتها لمصلحة
 يشترع منها القوتية موجودة في الخارج بخلاف قولنا القوتية ثابتة للسما في الخارج على هذا التقدير اذ صدقها على
 هذا التقدير هي القوتية الموجودة في الخارج منصفة الى السمار وبغير متحقق في الخارج وان اريد بان القوتية ثابتة
 للسما بحسب حال السمار في الاعيان فانها صحيحة لانشراحها فهذه القوتية خارجية صادقة ولكن لصدقها خارجية ووجوبها
 في الخارج بالذهن بنشار انشراحاً لهذه القوتية كحاجة عن وجودها بالذهن بوجدها بنشار اذ لا يمكن ان يكون الحق في
 الحاشية القدرية حيث قال فالحق فيكون الحكم ثبوت المستحقات لموضوعها بتاكيداً بالماضي مستتم اذ لا ثبوت لها
 انما لم يكن كذباً اذ كان الحكم مشوبتها ثبوت الاعراض لمزاجها اذ كان المراد مشوبتها بها كما نبتا منسوبة منها بضرب من
 التحليل او لظن الشاغل فلا ينبغي ثم يثبت اشكال عوليص هو ان من الانشراعية ما ينتزع عن بعض الموجودات
 في حال دون حال كالتقيام والفقود فان زيادة مثلاً قد ينتزع عنها الفقود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فان كان يكون
 للقيام مثلاً وجود في الخارج وازوجده موصوفاً فيلزم وجود الانشراعية بالذات في الخارج وبوظائفها بالقرول ولا يكون
 كذلك بل يكون منتزعا بنشار انشراحاً ناقص ذات الموصوف من دون امزاجه فيلزم ان يكون نفس في ذاته خصوصاً كالحال
 القيام باقامت متقرة وبوصف البطلان اذ ذاته مع امزاجه ذلك الامر لا يملكه الا ما منصفته فيكون القيام على غير
 تلك الصفة المنصفة على ان تلك الصفة امان من قول من المقولات النسبية فيكون تقييد انشراعية او من مقولة
 اخرى فالقول بباخلاص ذهبت العقل اذ البديهة قاضية بان لا يوجد في حال قيام شيء مثلاً صفة منصفة هي بنشار
 انشراح القيام اوصفة منتزعة في الكلام في انشراح انشراحاً على حاله في نفس ذات الموصوف في بطلان بطلان

فوا تها مع احيازها الخاصة وكذا الحال في المقود وقد يكون نشأ انشراح بعض من الانشراحيات ذات الموصوف مع
انتفاضة عنها كالعمى الكلام في اثنية الجزئية لطويل بلا طائل كما حصل ان نشأ انشراح في القسم ليس هو نفس ذات
الموصوف بل امرزاد اصلا بل نشأ انشراعه ذاته مع امرزاد ذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منضغنة وقد يكون
بما يتفرع الزائد بين الصفة المنضغنة وبين الصفة المنشطرة مطلقا كما وقع في تقرير الاشكال غير ماصرفه في الاعمال
كما استدل من مقولة الاين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس جوابا عنه على انه لا يتجاسر
على ان لا يستدام فانه خلاف حكم العطفة ومع ذلك لا يمكن ان لا تستدام كيف والانشراحيات
التي يتشكل بها ليست منضغنة في مقولة الاين بل سائر الانشراحيات التي هي من المقولات النسبية وغير باقية بها
والاشكال فلا يعني التزم كمن مقولة الاين من الموجودات الخارجية شيئا وما التزم ان يكون شئ مستدام في الوجود مع آخر
ثم يزول والاتحاد ثم يتحد ثم يزول فالتحقق في ان الانشراحيات مطلقا ليست موجودة بالذات في ظرف الانقسام بها
الا كانت منضغنة الى الموصوف وانما الوجود بالذات ناشئ انشراحها موصوفا بتجانس وجود موصوفا بتجانس الوجود
فاذا كان شئ كزيد مثلا مضمما لانشراح صفة مشتركة كالقيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض ومحددة معه في الوجود
اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحيث لا يصح عنه انشراح القيام لا يكون وجوده منتزعا الى القيام اصلا بالذات ولا بالعرض
ولا يكون الصفة مستقلة اصلا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحيث يصح عنه انشراح القيام صار وجوده منتزعا الى صفة
القيام فصارت مستقلة معه في الوجود بالعرض فلا صعوبة في التزم ان يكون شئ مستدام مع شئ في الوجود ثم يزول الاتحاد ثم
يتحد ثم يزول على النحو الذي ذكرنا الان في الانشراح لا يرفع الاشكال لان الكلام منافي في نشأ الاتحاد فالحال في نشأ
فقر ذات الموصوف فلا معنى لاولاد است الذات والحال في نشأ امرزاد اعملى ذات تجري الكلام فيه بل هو منضم ونشأ
آخر المقود اما اذا اريد بالاتحاد والاتحاد بالذات فلا سماع لفيما نحن فيه ولا مجال لذلك لا التزم في صورة الاتحاد بالذات و
من يجاب ما وقع عن بعض من الخلق من ان الادوات الانشراعية التي لا يكون نشأ انشراحها انفس ذات موصوفا بتجانس
منشطرة بالنظر الى الوصف المنضم كانشراح الفوقية من السد بواسطة الوضع الخاص كانشراح القيام والقود من زيد
بواسطة الوضع الخاص فالجواب عنه بهذا ان الوصف المنضم الوجود بالوجود والخاص مع وجود الفلك في الاول وجوده في نفسه
انما في انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منضغنة بل هو نفسه من الانشراحيات والقيام والقود عبارة عن
انفس الوضع الخاص لان الوضع الخاص من الصفات الانشراعية والقيام والقود مشتركان عنه على انه لا يمكن التزم
ان يكون الوضع صفة انشراعية لجران الكلام في سائر المقولات النسبية فاعلم ان المقام دقيق وباتساع الغائر

حقيق والكلام وان ادى الى التطويل لكن في التفصيل لا يخفى عن التحصيل ما ذكره فرغنا عن تحقيق امر الانصاف فان لنا
 نفيس في تحقيق نظريات الانصاف بالوجودية وشيئية والوجود الاسكان تفصيل الكلام في ذلك في ثلثة مباحث ايسر الاول
 في تحقيق نظريات الانصاف بالوجودية وشيئية اعلم ان الوجودية شيئية متساوية فان بعد استيفاء الكلام في نظريات الانصاف بالوجود
 لا يبقى كلام متناهي في نظريات الانصاف بشيئية فنقول قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس صفة منسجمة الى شئ بل هو
 نفس الصيرورة والوجودية فهو من الانتميمات المشتركة عن نفس المبدء المستقرة في الاعيان او الالفاظ في قصد اقرح
 انتميم هو مصداق الانصاف في الوجودات المستقرة في العيان او في الذميين فالوجود ما أطلق مصداقه نفس الذات المستقرة
 مطلقا فنظريات الانصاف بنفس الامر الوجودي خارجي مصداقه نفس الذات المستقرة في الخارج فنظريات الانصاف هو الخارج
 والوجود الذي يسمى مصداقه نفس الذات المستقرة في الذميين فنظريات الانصاف به هو الذميين ونظريات الانصاف عبارة عن نظريات
 اندي في مصداق الانصاف والحقائق المستقرة بالاول حقيقة وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية فلهذا هو الحق فالحكم يكون
 نظريات الانصاف بالوجود مطلقا بالذميين كما وقع من الشارع جريا منه على عارضة في تفهيد لصاحب الاقوال المبين بالكل
 واما هو التوزيع فنفس اولها بالذميين كما قيل في الاصحاب في بابها ثم ينطلم ثم ينين ما هو الحق والمصدق للصلوب
 فان علم انهم في نظريات الانصاف بالوجود واقعا على شئ الاول فانهم ليسوا بالحق قدس الله سره واشرف في عواشي التجريد
 قال اذا قلنا زيد موجود في الخارج مثلا فنقول ان في الخارج ما ليس الى زيد كان نظرا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
 نظرا لنفسه لوجوده ثم ان الوجود في الخارج بلا ريب هو مكان الخارج نظرا لوجوده كزيد وما الذي وقع في الخارج نظرا لنفسه
 فلا يحكم بكونه من الموجودات الخارجية فان ما قلنا لا ينك في ان زيد موجود في الخارج بخلاف ان وجوده موجود في الخارج
 كما لا ينك فيه وقوع الخارج نظرا لنفسه شي لا يستلزم وقوعه نظرا لوجوده ذلك المعنى الا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج
 باسواء صادق قطعاً وقد وقع في الخارج به نظرا لنفسه الانصاف ان قولك انصاف زيد باسواء موجود في الخارج ليس
 بصادق كيف والصلوب النسب الى الوجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع في الخارج نظرا لبا انفسها بالوجود وبما بهية ان ذلك
 في الخارج ثبت لها في نفس الامر اكون في الخارج على ان يكون الخارج نظرا لنفسه اكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها
 في الخارج اكون على ان يكون الخارج نظرا لثبوت اكون لبا وذلك لان ثبوت شئ لاخر في الخارج بمعنى انصاف ان
 به في الخارج وان لم يقين وجود ذلك شئ في الخارج لجواز انصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامر العدمية كقوله
 يقيني وجود ذلك لا خبر به فان المعنى الم مثبت في الخارج اوله لم يقين انصافه فيه مفهوم سواء كان وجوده او عدمه
 فلو كان اكون ثابتا في الخارج للما بهية كانت قبل ثبوتها ثابته لبا ثابته في مكان لبا قبل قيام اكون ببا في الخارج كقولك

فيه هو باطل ما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الوجود ليس بشئ اذ ان ثبت
لا يفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام الوجود بموصوفه لا يجوز ان يوقف على وجوده فوجب ان لا يكون
قياسه خارجا على موصوفها بل يقياس بهم فما يقال ان ثبوتها في الخارج الكليات عائدة الى الخارج عن الوجود فلا تكون موجودة فيه
موجودة بانها وان لم تثبت لها في الخارج كونهما كثبت لها في نفسها لكونها خارجي فتكون موجودة في الخارج لكونها خارجي لكونها خارجي فلو لم توجد
ياهم من ذلك ان يكون ظرفا لوجوده وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجا ولا ان يكون ظرفا لانتفاءه بالوجود وليكن كونه
الموصوف ثابتا في قبل الانتفاء به هذا كما مر شرفا لانتفاءه لا يوجب عليك ان ما افاد من الفرق بين كون الخارج
ظرفا لنفس شئ وبين كونه ظرفا لوجوده وان الخارج ظرف لوجوده لا وجوده انما يحصل ان الخارج يكون ظرفا لانتفاءه
وجوده مثلا اعني ما يكتفي عنه لوجوده في ذات زيد ولا يكون ظرفا لما يكتفي عنه لوجوده وجوده وان يكون ظرفا لمصدق انتفاءه
الحكم بالسواد مثلا لمصدق وجوده انتفاءه به لان مصداق وجوده به جزاءه الموجود في الخارج ومصدق وجوده وجوده
هو مفهوم وجوده المصدق الانتفاء الذي لا وجود له في الخارج ومصدق انتفاءه حكمه بالسواد ذات الحكم المنقسم اليه السوم
المتحققة في الخارج ومصدق وجوده الانتفاء معناه النسبي الذي لا يتحقق الا في الذهب بالجملة مآل كون الخارج
ظرفا للانتفاء الثبوت الى كونه ظرفا للحكم عند الانتفاء والثبوت لا يغير كما عرفت فيما سبق فالهبة اذا وجدت
في الخارج يكون الخارج ظرفا لانتفاءها بالوجود كما ان ظرف لنفس وجوده لا يكتفي عنه لظرف لنفس وجوده هو كونه ظرفا لمصدق
وجوده اعني نفس الهبة ومصدق الانتفاء بالوجود ايضا هو نفس الهبة فيكون الخارج ظرفا لنفسه في الانتفاء الهبة
فيكون ظرفا لثبوت الوجود للهبة اذ لا فرق بين انتفاء لما به بالوجود وبين ثبوت الوجود له بما يجب الحقيقة اذ لا يتطاول
الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا ثبت بالموصوف يسمى انتفاءا واذا ثبت بالصفة يسمى ثبوتاً واما ما افاد من ان
ثبوت شئ لاخر في الخارج وان لم يقتض ثبوت ذلك الشئ كذا يقتضي ثبوت الاخر به به فان اشئ ما لم تثبت في الخارج
اولا لم يتصور انتفاءه فيه مفهوم سواء كان وجودا او معدوما يمنع بل باطل القدر المستلزم الضروري ان ثبوت شئ لاخر
في الخارج يستلزم ثبوت الاخر المثبت له فان اشئ ما لم تثبت في الخارج لم يتصور انتفاءه فيه مفهوم وان انتفاء شئ له
اخر في الخارج يتفرع على ثبوت الاخر فيه به به فان اشئ ما لم تثبت في الخارج اولاً لم يتصور انتفاءه فيه مفهوم وان انتفاءه في
يوجب انتفاء لان ثبوت الوجود للهبة وان كان في الخارج لكنه ليس فرعاً على ثبوت الهبة فيه بل يستلزم له لان المعدوم
لا يثبت له الوجود وليس هذا الثبوت انتفاء ما حتى يكون فرعاً على وجوده المنقسم اليه فما افاد لا يستلزم ان لا يكون قيام
الوجود بموصوفه خارجا لقيامه على موصوفه فارجح ان قيامه على موصوفه بالقيام بانهم على انه قد ثبت

قد عرفت بان طرف ثبوت الوجود للمهية بنفس الامر وما ذكره من له بيان للمنى كون الخارج ظرفا له لقم لدل على فعلى يمكن
 نفس المخرقا لا يلية ان ثبوت شئ لا يفرق نفس الامر ليع فرج على ثبوت الاخر فيها عند من يقول بقاعدة الضر على فرق
 بين الخارج ونفس الامر فى هذا الحكم وما افادنى به قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية فى الخارج معللا بانها المحاكات مائة
 فليس يمكن ان يكون فى الخارج فلا يكون موجودا فحين اراد به فعلى كون الوجود منفعة منفعته الى الماهية فى الخارج مما تارة عنها
 كما توهم له انهم زعم ان الماهية وان لم ينضم اليها الوجود فى الخارج لكن ثبت لها الوجود فى الخارج فى حد نفسها نحو انما اعراضا فكل
 موجود فى الخارج لان الوجود فى الخارج يمكن ان يكون بغير ظرف الوجود وان لم يكن ظرفا للوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجا
 او ظرفا للاتصاف بالوجود والاتصاف بالوجود هو الوجود نفسه اليه قيل ان انضمام وان اراد به فعلى كون الاتصاف بالوجود خارجا
 مطلقا فلا يتم لان الماهية لم تثبت لها الوجود فى الخارج اصلا لا انضماما ولا اشتراكا فلا تثبت لها الوجود الخارجى فى حد
 نفسها اصلا لا ثبوت الوجود الخارجى لى بانى حد ذاتها اما بالاتصاف اليها بالوجود الا شراخ منها فكيف يكون موجودا فى الخارج
 على هذا التقدير اذ لم يكن للمهية فى الخارج بحيث يوضح اشتراك الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا للوجود باو اذا فرض انها فى
 الخارج بحيث يوضح ان يثبت عنها الوجود يكون الخارج ظرفا للوجود والاتصاف بالوجود اذ الاتصاف لا شراعى عبارة عن مهية
 حد لا شراعى كون الخارج للاتصاف عبارة عن كون ظرفا لحد كذا عرفت فلا معنى للمنى كونه ظرفا للاتصاف للمهية بالوجود
 مع الاعتراف بكونه ظرفا للوجود وانما كان كلامه قدس سره صريح فى ان طرف ثبوت الوجود والخارجى للماهية بنفس الامر ونفس الامر
 فى الخارج والذين قد يقولون ان يكون طرف ثبوت الوجود والخارجى للماهية بنفس الامر والذين قد يوضح ان يقال ثبت
 فى حد نفسها لكون الخارج لان الوجود الخارجى على هذا انما ثبت لها فى خصوص الملاحظة الذهنية لاني حد نفسها او يكون
 طرف ثبوت لها هو الخارج فيكون الخارج طرف ثبوت الوجود والخارجى لها فيكون القابا بالاتصاف بالخارجى وان لم يكن انضماما
 ثم قدس سره قال بعد ذلك الكلام لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اليه من حيث هى هى وهذا بحيث انما تثبت لها فى العقل
 كما لا ريب فيه بل هو على المهية فى المقبول فى الوجود والعين القلبية مستفيدة فى حد نفسها بالوجود والخارجى للاتصاف موجب الاتصاف
 فى الخارج كما فى الصفات بحسب المساو على موجب الاتصاف فى الوجود ذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة
 هو فى الخارج اولا ثم يعتبر القابا بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبره وجودا فى الخارج فقد افاد مع الوجود فيه وليس له ان يعتبر
 شيئا فى الخارج اولا ثم يعتبر القابا فيه انتهى وقد قيل في حق قدس سره فى شرح قول صاحب التحرير وقياسا للمهية من حيث
 هى بغير اذنه طبيا فى التقدير وظاهر كلامه صريح فى ان مراد ان الوجود وليس منفعة منفعته الى الماهية فى الخارج متناه
 عنها بل هو معنى شراعى عن نفس المهية فلا تارة فيه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الاتصافية و

بين موصوفاتها بل اعتل بضرب من التحليل نبتخج الوجود من الماهية ونصنفها بفضي هذه الملاحظة تحقيق قابل هي الماهية
 ومقابل هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فالوجود كما يكون زائدا على الماهية متمتزة عنها في
 تلك الملاحظة فالملاحظة هي ظرف للاختياز بين الماهية والوجود لا انها ظرف للصفات الماهية بالوجود فلا دلالة في ذلك الكلام
 على ان ظرف الصفات الماهية بالوجود هو الذهن فمضى قوله فالماهية مستغنى في حد نفسها بالوجود الخارجي لا ان الصفا موصوفا
 للاختياز في الخارج كافي للصفات بحسب السواد بل موصوفا للاختياز في الذهن لتصريح بان الماهية مستغنى بالوجود الخارجي في
 حد نفسها لا في خصوص الملاحظة الذهنية والكان الاختياز بين الصفة والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية
 هذا ويترتب على ذلك الكلام العلامة القسومية اولها بان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فمجرد ان ثبت لها امر في
 الخارج ولا يتحقق في ذلك كون هذه الكيفية انما ثبت لها في اعتل كان بخارجي موجود في الخارج وليس له في الخارج
 اعراض موجودة فيه ولا يخرج ذلك من كون الجزئية انما ثبت له في العقل فثانيا بانه منقوض اقيام الاعراض بحالها فان
 البسيطة مثلا ليس قائما بحسبها لا يبين بل قياسه بحسب من حيث هو بهذه الكيفية انما ثبت له في اعتل فليس يمكن
 يكون قيام الاعراض بحالها بذاتها لا خارجيا لاجاب لمحقق الدوال من الاول بانه كان ثبوت الكيفية لها في الذهن
 فالماهية من تلك الكيفية ان تكون لا في الذهن ضرورة فثبت لها من تلك الكيفية لا يزيل عليها الا في الذهن التمثل
 بالجزئية غير مطابق لان الاعراض التي تقرر من الجزئيات في الخارج لا تقرر فيها من حيث انها جزئية ولوعضت لها من
 حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية عن الشئ بان اكبر لا بشرط البياض لا بشرط السواد موجود في الخارج بوجودها
 لوجود البياض فالسواد سابق على وجودها فهو متصف في تلك المرتبة السابقة بتلك الكيفية واما الماهية من حيث
 هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود والاعراض فهي من تلك الكيفية غير موجودة في الخارج قال
 ونقد المقام ان كيفية الاطلاق عن الاعراض انما ثبتت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك الاعراض وليس للماهية في الخارج
 مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة انصافها بالاعراض الخارجية فلا يكون كيفية الاطلاق
 عن الوجود والعدم ثانيا لها في الخارج فخلاص كيفية الاطلاق عن مثل البياض في الكلام لعل نقدا المقام ان مقصودنا
 المحقق كان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة مستغنى الى الماهية متمتزة عنها في الخارج وان اختياز من الماهية
 انما هو في كمالها من فلا غبار عليه ولا ريب في ان الوجود لا يختار من الماهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم
 العقل لا يظنها ويترتب عنها الوجود ونصنفها بالوجود فالماهية انما تختار من الوجود وانما الوضوح من حيث هي هي والماهية
 بهذه الكيفية انما توجد في الذهن والوجود انما لا يلاحظ زائدا عليها فاما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها واختيازها

في التصور على هذا الوجه ما ورد في العلامات القويحي لان المقصود من هذا الكلام ليس ثبات ان الوجود لا يشبه المهيبة
 في الخارج حتى يراد عليه ان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من
 وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون الوجود صفة متميزة عنها في الخارج ولا سلب النقص بالصفات لا يقتضي
 لانها متميزة عن بحدوثها في الخارج فلا يقاس حالها على حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وان كان مقصودا به
 المحقق اثبات ان طرف عرض الوجود للماهية هو الذي كاحمل كلامه على هذا الحق الذي واثباته فلا شك في ان
 اراد العلامات القويحي عليه وان الوجود ليس صفة متميزة الى الماهية فلا يعقل عروضا لشيء لا يعنى صفة امتزاجية
 وامتزاجية هي نفس الماهية بل زيادة امر عليها هي الموجودة في الخارج والذين وليس في الماهية الموجودة في الخارج
 او الذين امر على نفس الماهية فاسيد المحقق ان الوجود لقيام الوجود بالماهية وقبولها اليها انضمام الوجود الى الماهية
 اذ كون الماهية منضم الى الوجود فحين ان الوجود ليس صفة متميزة اصلا ولا كان صفة متميزة كان انضمامها الى الماهية
 الموجودة ضرورة ان سبق وجودها لغيرها على انضمامها بوجهي وان اراد به صحة امتزاج الوجود عن الماهية وصحة كون
 الماهية فشا لا امتزاجا لان تيم الوجود بالماهية من حيث هي وان الماهية من حيث هي هي قابلة للمعنى المذكور لكن
 الماهية من حيث هي هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذين وليست هذه الماهية
 كقيود في المصدق بل هي عنوان نفس الماهية وتعبير عنها فاقب لئلا يذهب اليه في العقل بل هو معتبر في
 الخارج وهو نفس الماهية فلا يلزم ان يكون عروضا الوجود ونفس الماهية في العقل وذهب هذه الماهية في مرتبة التعبير
 والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون المعنوي المعبر عنه بهذه الماهية في العقل لان يكون عروضا الوجود لذلك
 المعنوي في العقل فليار العلامات القويحي على بسيد المحقق قدس سره واراد ما اجاب به عن الحق الذي منتهى فان كان
 ثبوت الماهية للماهية في الذين من مرتبة التعبير سلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الماهية المعبر عنها بهذه الماهية في الذين
 وقد بان اذ كانا ان ما يتكلم الناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره ان ما هو ان الوجود الخارج عن كونه الماهية
 تلك الماهية في الذين فيكون طرف الانقسام بالوجود الخارج هو الذين وان قيام الوجود بالماهية مشروط بالماهية
 العارضة في الذين فيكون الانقسام بهذين وان ملاوان قيام الوجود بالماهية في طرف عرض الماهية لغير
 عروضا الماهية في الذين فطرف قيام الوجود بها هو الذين كلمة ذات السلك اريد لقيام الوجود بالماهية من حيث هي هي
 انضمامها اليها فحققت ان الوجود ليس منضم الى الماهية اصلا في نفس الامر لان في الذين ولا في الخارج وان اريد
 به صحة امتزاجها فلا ريب في ان الماهية متى كانت صحيحة لا امتزاج ولا دخل في ذلك خصوص الوجود الذي هو شرط

او بشرط بل خصوص الوجود الذي يتاقي تحت شرط الوجود الخارجي والعجب من الكل بالكلية بعض تلك الحاشية القديمة من
 ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجي قائم بالهية الحاشية المذكورة فقيام الوجود بها من عروضا الحاشية لها ظرف
 عروضا لها به الذي نفترض قيام الوجود بها هو الذي هو اما المقدرة الثانية فلان عروضا الحاشية للمابية لو كان في الخارج لكان شرطه
 هي الاقياس بها في ظرف عروضا به الحاشية لها واما المقدرة الثانية فلان عروضا الحاشية للمابية لو كان في الخارج لكان شرطه
 بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الضرعية ان عروضا الحاشية ظهيرة مقدم على عروضا الوجود الخارجي فيدور به الكلام ونعم
 في القائل ان المحقق قد انحل كلامه بسبب المحقق على هذا الوجه لا يخفى ما فيه من الاختلال اما لا اطلاع من ان هذه الحاشية
 الخارجية في التعبير والعنوان دون المعنوي واما ثانيا فلان ما سلم من ظرف عروضا الحاشية للمابية هو الذي هو ظاهر ان المبرهن
 للمابية من هذه الحاشية يجب ان يكون ظرف عروضا لها بظرف عروضا به الحاشية لها ليس ان ظرف عروضا الوجود الخارجي
 لها عند هؤلاء هو الذي هو الذي لم من ذلك ان يكون ظرف عروضا المبرهن بها من حيث الوجود الخارجي هو الذي هو اما ثانيا
 فلان يعني ما ذكر على قاعدة الضرعية فكذلك القاعدة لفت من حيث الحاشية وكفى ان يقال لو كان عروضا الوجود
 الخارجي للمابية في الخارج كان فرعا على وجودها في الخارج فيدور به وجوبها في الخارج فلان
 المحقق الذي في ثبات تلك القاعدة فلا يلزم على ما ذكره ان يقال ان المحقق موجه لكلامه السيد المحقق بقوله
 بتلك القاعدة في ذاتها كلام آخر وجوابه لا يردى ما اذا اراد هؤلاء الاطلاع بقيام الوجود الخارجي بالمابية من حيث هي هي
 فان ارادوا به ان المابية المطلقة لا بشرط الوجود والعدم معروضة للوجود الخارجي وان الوجود الخارجي صفة قائمة بها
 الذي من فهذا غير معقول اصلا اما اولها فلان الشخص بالهشخص الوجودي ليس بعبارة عن المابية المطلقة
 لا بشرط الوجود والعدم كيف واذا اخذت المابية مطلقة عن الوجود كانت مطلقة عن الشخص الوجودي ضرورة مساواة الوجود والشخص فلم
 يكن الشخص معروضا للوجود الخارجي واما وجه من ان كما يمكن في المابية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجي مثلا في اعتبارات
 بشرط الوجود واعتبار بشرط اللاوجود واعتبار بلا بشرط كذلك يمكن في الشخص كزيد مثلا في اعتبارات بالقياس الى
 الوجود الخارجي فالمعروف للوجود الخارجي هو الشخص لا بشرط الوجود الخارجي بسفطة فافترس البطلان ان الشخص لا يمكن اعتباره
 عرا عن الوجود الخارجي فان ذلك هو عينه باعتباره عرا عن الشخص اما ثانيا فلان سبق الكلام في عروضا الوجود الخارجي
 بل الوجود المطلق للذات المحضة الالهية البسيطة فلا شك في انها متصفة بالوجود الخارجي وبالوجود المطلق ولا يمكن اعتبارها
 مطلقة عن الوجود والشخص وكيف يمكن ان يقال بتلك ان الوجود قائم بالمابية من حيث هي هي لا بشرط الوجود فان قلت الوجود
 عينه سبحانه فليس فاته الحقبة المقدسة متصفة وليس الوجود عارضا لها قلت الكلام بيننا في الوجود لا يتزعم باعتراف

بولا والاعلام ولا يربى في ان الوجود الاستزاعي ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هؤلاء فلا سبيل الى انكار القضاة فيه وعروضه
 له اذ انما ثلثا فلان الوجود الخارجى لا ينتزع عن الهية الموجود في الذهن وليس الوجود حقيقة انفسية فلا معنى لقيام
 الوجود الخارجى بها في الذهن لان القيام اما استزاعي او انضمامي وكلاهما بينهما اشتق وليس للمقيم وراءه من تعيين قسم
 ثالث يتصور فيا نحن فيدوان اراو ان للوجود في الخارج امر واحد كماله للذهن الى هية ووجوده خارجي ونصف الهية بالوجود
 الخارجى في هذه الملاحظة احتمالية فبذا الامر معقول لكن لا يخفى ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا بالهية
 من حيث هي بل في حكم قياس الهية من حيث هي بغير ان اطل على ان هذا الخارج في مرتبة الحكاية الذهنية والقيام في
 عرف الانصاف بحسب المصادق وبالحجة فكلام السيد المحقق لم يصل بعد لعل غيري يحصل وقد قلنا بما ذكرنا ان ما هو
 العلامة القويحي اولى على السيد المحقق لا مرفع لردا ما اوردته في العلامة في انكار الازدواج التمثيل بالخارج فان اريد بالخارج
 الصورة الذهنية التي لا تكون فلا الكثير في هذا التمثيل غير مطالب لان الخرجي بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في
 الخارج اعراس مبرورة فيه كما ذكره في العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للمثل له وان اريد بالخارجي الشخص المستعين فلا يربى في
 انه معروض في الخارج للعارض الخارجى لكن بالخارجية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققنا فها سبق مفصلا فلا يصح قول
 العلامة ولا ينسب من ذلك كون الخرجية انما تنسب اليه في العقل فاما ما افاده المحقق الدواني في وجع عدم مطابقة هذا التمثيل
 في غير محصل لانه ان اراد بالخارجي المعنى الاول كما صرح به في المهدية فلا معنى لقوله لان العوارض التي تعرض للخارجيات في
 الخارج لا تعرضها من حيث انها خرجية اذ الخرجي بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج عارض باهية
 كانت وان اراد بالمعنى الثاني فلا يصح قوله لو عرضت لها من حيث الخرجية لم تكن عوارض عارضة لان الشخص المستعين
 يعرضه بالعرض مستعين عوارض عارضية قطعاً واما الايراد الثاني الذي اوردته في العلامة على ما عوارض الانضمامية كالسرد
 والبيض فغيره لانه عوارض الانضمامية ولا انصاف بها في وجع والموصوف توجد كما سبق على البياض انصاف كهم البياض فلموصوف
 في الخارج مرتبة سابقة على البياض ليس للموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية قياس العوارض الانضمامية
 على مجرد قياس مع الثالث نعم ليست لازم في الفرق لان لا يكون الانصاف بالوجود انضماميا فاما جلالا لا يكون الانصاف بالانضمامية
 عاجبا حتى ثبت خلاف الانصاف بالوجود وطعنا هو انه في انما افاده المحقق الدواني في جواب النقص من ان الهية من حيث هي
 لا يشترط الوجود لعدم الوجود في الخارج الا بالوجود العارض لانه ليس للهية في الخلق مرتبة سابقة على مرتبة وجوده فلا يكون جسيمة الاطلاق عن الخرج
 ولعدم ثابته لها في الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبيضا من فالحكم مقصوده بهذا السببان انه لما لم يكن
 انضمامية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا يكون في الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا ان ثبت ان كل عارض خارجي

والله تعالى لم يزل باطل فان المتعقوب في الذهن ليس مثلاً لا تزلع الوجود الخارجي وكذا المتعقوب في الخارج ليس محلاً لا تزلع
الوجود الذاتي وما كان من ان الوجود لا يعلق بالغير المادية عند وجوده في العقل باطل لان المادية عند وجوده في العقل
محصنة لان متعقوبها الوجود لا يعلق وبما هي عرض الوجود للمادية فالوجود لا يعلق بالغير المادية عند وجوده في الخارج
وقد بين من المادية عند وجوده في العقل فلا نقاش في صحة التحقيق في نفس الانقسام الخارج كما في النقاش الاعيان بالوجود
وقد حقق في نفس الانقسام الذاتي كما في النقاش العصور بالوجود والمادية تكون نفس الامر ظرف الانقسام بالوجود لا يعلق
بشيء لكن نفس كون الخلق غير الانقسام بالوجود بالخارج غير صحيح واغترض الحق للدواني على تلك العلامات بوجود الاول
انها اذا كان انقسام المادية بالوجود في نفس الامر فاني بالخارج وهو حال ادنى الذهن فخصه بالوجود والذات في غير عقل
فيكون من العقول الثمانية رتبة واحدة اشق الاول اعترفت العلامات بان الوجود لا يعلق بالمادية في الخارج ثانياً
على قوله الاول كون المادية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام الوجود في الخارج لا
ما ذكره وانت تعلم ان معنى كلام العلامات ان الوجود في الخلق لو كان عارفاً للمادية عند وجوده في العقل حتى يكون الوجود
الخارج من العوارض العقلية لزم ان يكون المادية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بالخارج بها اذ قيام الوجود بالخارج
بها على ما لا يقتضيه انما هو عند وجوده في العقل وجوده في العقل قد يتأخر عن وجوده في الخارج في قيام الوجود في الخارج قبل
قيام الوجود بها فان قيل هو المادية في العقل العالي مقدم على الوجود في الخلق فيكون الوجود في الخلق هو المادية في العقل العالي
والعقل العالي فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قدرت تحت نسق الكلام في عرض الوجود
الخارجي العقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجوده في العقل الاول في الخارج مسبوقه بعروض الوجود والخارج لم
عنده وجوده في ذلك عقل فليعلم ان يكون عقل الاول موجوده في الخارج قبل قيام الوجود بها على اننا نسق الكلام سنه
عروض الوجود بالخارج في شخص المادي كما يولد في نفس حتمية وجوده في العقل الجرد فلا شيء العقل تقدم وجوده في العقل على
كونه موجوده في الخارج ولا يلزم ما ذكره العلامات لانها بعد الحق ولعل الحق فهم من كلامه ان ملوذه ان الوجود في الخارج
لو كان عارفاً للمادية عند وجوده في العقل كان فاعلى وجوده بنا على ما صدقنا في قيام الوجود بالمادية موجودة قبل قيام
الوجود بها فاعترض عليه بان اللازم وجوده في العقل قبل قيام الوجود في الخارج فلا يلزم تقدم شيء على نفسه بل ليس به
الضمير اورد عليه ان مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير كون الانقسام بالوجود في نفس الامر لا يفي وانت خبر بان انما
يتجه على ما فهمه لا على ما قرأنا في كلام العلامات واسد علمه بعباده بما توهم لبعض من ان لطلان اللازم منسوخ الوجود بالمادية
بقيام الوجود بالمادية فيكون كونها موجودة قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الوجود في العقل

وتتمثل التسلسل في الابدان اللائقة به لئلا يكون منها ترتيب جزاء لا يتحقق بان يصحني اليه لانا نسوق الكلام في وجود
 الوجود الخارجى بان لا يكون هو قوا على وجوده واساقا ولا يكون على الثاني بطلت القاعدة الكلية العامة لغيره ثبت شي
 على ثبوت اثبت لانه كان من الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجوده السابق في الخارج اولى من الوجود لا سبيل
 الى الثاني فحين الاول فعلى التسلسل تلك القاعدة لا يمكن بل هو تقدم الوجود الخارجى على نفسه وابقبل بان قيام الوجود
 بالهية في الخارج اقبل بان قيامه بباقي نفس الامر على ان القول بكونه موجودا في الخارج اولى من الوجود بان تقرر
 على موجوده سابقا في زمن ليس تحت معنى لان تقدم الوجودات يستلزم تقدم الموجودات بدنية فالوجود الخارجى ليس هو
 الموجود الذى يصحبه ولا الموجود في زمن هو الموجود في زمن آخر بعينه فاثبت لم الوجود الخارجى ليس يمكن ان يكون هو الموجود
 في زمن او اثبت لم الوجود في زمن الا يمكن ان يكون هو الموجود في زمن آخر متضمني القاعدة المذكورة هو ان يكون
 اثبت لنفسه ثابتا قبل ثبوتها ثبت لمع ان هذا التجريد يصح من قبل العلامة القومى الذى منه الكلام لانه فاعلم بان
 الوجود في الخارج لا يعرض لهية الموجود في الزمن فاما ان الاتحادي الاذ بان اطل بالبرهان وتجوز كثر الموجودات للمناسبة
 الواحدة في زمن واحدة خلاف البداية القطرية وبسبب ان بعض الموصوف من ان الموجودية في الخارج غير الانعكاس بالوجود
 الخارجى متضمني القاعدة بران الانعكاس بالوجود فرع وجود الموصوف لان موجودية شي في الخارج فرع ثبوت ليس له معنى اولها
 بالوجود الخارجى هو الموجودية في الخارج ولو تخرج الانعكاس معنى آخر فلا كلام فيه سياتي تفصيل ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى
 القول الثالث اننا قد اقمنا الحق الدوافى وهو الذى اكل عليه المتأخرون قال بالانصاف شي آخر في حق الوجود وان وجب
 ان يتنازع المصنفون ذلك الحق من وجوده ان لا يكون نفس الامر فانه الانعكاس بالوجود في نفس الامر المتقدم على نفسه او
 تسلسل وان لم يجرى تنازع لم يتم الدليل على ان الانعكاس بالوجود الخارجى ليس في الخارج ولا يصح عن ذلك الا بان
 يقال باعتبار في الوجود الذى يخرطون الانعكاس ان يمتنا الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والهية لا يتنازع
 الوجود الخارجى عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الهية ولكن متنازع الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر لا لفضل
 ان يعتبر الهية بدون ملاحظة الوجود في وجود الهية في نفس الامر متنازع بحسب الوجود عن الوجود في نفس الامر ان كان
 غير متنازع بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر الهية انتهى ثم قال فحين بان الوجود كما يتصور النقل من الهية ليعضها
 في مصدر ذلك الوصف بزمين الهية فان قلت فجميع المتغيرات مقولات ثمانية او بعضها بل بمتنازعها بغيرها متنازع
 ثمانية فليس قلت بل بعضها وهو يكون الانعكاس بحسب الوجود الذى يتم لا اشكال في كون الانعكاس بالهية لفظا
 بحسب الوجود الذى يتم لان الانعكاس بالهية هو القوتية مثلا بحسب الوجود الخارجى فالوجودان شرطان للانعكاسين

المحال عليه حقيقة العقل الفاعل والقول وجبت الذين ضلوا كلياً ووجدوا في الخارج تصاريفاً أو عموماً في نفس الوجودين في الحال
 كما مر اليه إشارة ازواجاً بشرط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدم على الاتصاف نظراً لان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
 بحسب الخارج لكن لازم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب تقدم الشيء على نفسه ان كنتي مجرداً عنه
 عن لما يشتهى الموجودة بذلك الوجود ولم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه متضرع عن الماهية الموجودة
 في الخارج فالوجود كما اشترنا اليه ان يشتهى فيه جديكون الاتصاف مستلزماً لانه ان لم يكن الماهية في ذلك النوع
 الوجودي غير متناهية ذلك العارض والخارج من ماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
 وكذا في الوجود الحقيقي مخلوط بحسب نفس الامر كمن العقل ان ينفذ غير مخلوطة بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معروض
 العوارض حتى عن هذا الاعتبار فبعد النحوس نوجد ظرف الاتصاف هو وجوده عن خارج الوجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
 النحوس الوجود مقدم على سائر الاتصافات فمن غير تقدمه يتم الكلام لاننا نقول ظاهراً ان هذا النحوس لا تقدم على نفسه الاتصاف
 بهما النوع في هذا النحوس لا يتبع اشتراط تقدمه من هذا التفصيل تبين ان خروج الوجود في نفس الامر ليس كعرض غير الوجود
 فان ظرف الاتصاف بهما سائر لا بل به تقدم عليه بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باقية كما علم انتهى وقد اختلف
 المتأخرون في كلامه ان كل ما يظن ان الماهية في ظرف الاتصاف بالعارض ان يتأخر عن ظرف الوجود وكذا ظرف الاتصاف على الوجود
 فيعلم على ان يكون ظرف الاتصاف بالعرضية الخارجية كالعرضية وهي الظاهر في موضوعاتنا بالاعتناء بها في الخارج وليس في موضوعاتنا
 الموضوعات والصفات ضرورية فان الصفات في العرضية وجودها وادوار وجودها موضوعاتها في الخارج مع ان ادخالها ليس على
 ان ظرف الاتصاف بالعرضية واعمى مثلاً هو الخارج والظاهر من كلامنا ان ان الماهية في ظرف الاتصاف عدم المخلوط
 هي الاختيار بين الصفات والموصوف فيكون ان لا يكون الاتصاف بالعمى مثلاً في الخارج اذا لا اختيارية وبين موصوف في
 الخارج فان الاختيار الخارجي بين شيئين يستلزم ان يكون لكل منهما وجود في الخارج متماثلين وجوداً لا غير فعمل ذلك ليس
 مراداً بالاختيار وعدم المخلوط بما هو المتبادر منها فقال بعض نظري كلاماً من الاول بالاختيار وعدم المخلوط ان لا يكون حصول العرو
 وتوقف في ظرف الاتصاف والعروض بذلك العارض وذلك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن حصول الماهية في الخارج بدون
 فلهذا الماهية الاتصاف لما يشتهى بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا لا يحتاج في ما شئت من حلقه على قوله ان كان ظرف
 الاتصاف بهما بالعرض حيث قال اول محقق الدواني ما حاصله ان معتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يتأخر
 الموصوف بحسب ذلك الوجود ومن الموصوف ومن هنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقاً الا في ظرف الخطأ والاعتراض
 في غير التامية الماهية عن الوجود والمعرض تميزان يكون الموصوف بحيث لو عرض لغيره من الموصوف لم يكن فيه التميز

بطلان في نفس الشيء اذا وصل الى الحد بالتمييز ان لا يكون تحصل الموصوف في طرف الانقسام ذلك لما مر حتى لو فرض قرينة
 عن العارض لم يكن زو بطلان في نفسه وربما على هذا قال في بحث التصديقات ان انقسام الابهية بالوجود فهو مما لا يغير
 عنها في طرف انتزاعي وحيث ان ليس في بعض خصوص حال بها يصح انتزاع عنها بل هناك خلط بحيث لان الانقسام
 ليستش التمييز في طرفه من الصفه والموصوف يعني انه يكون في طرف الانقسام بحيث لو فرض انتزاع الوصف عن طرف
 بطلان في الابهية بافتقار الى الوجود وكل ما يقتضيه في طرف ليست كذلك في ذلك الطرف نعم هي كذلك في
 الذات لتصل بالوجود والذاتي في طرف انقسامها بالانقسام انتزاعي انتهى وقال بعضهم ان الحق اذا وبعدهم انما
 يكون الموصوف في مرتبة من مراتب ذلك الوجود والذي حصل في طرف الانقسام مجردا عن الوصف عارضا غير موصوف
 كما في انقسام المحمم بالسواد والحي فانه يكون في مرتبة من مراتب وجوده الخارج مجردا عن الوصف عارضا غير موصوف
 بهما خلاف الانقسام بالوجود وليس الابهية في مرتبة من مراتب الوجود الخارج مجردة عنه غير موصوف به فليكون طرف
 الانقسام به هو الخارج ذلك كما افاده الحق للذاتي وانما لما في كلامه لا فخلان الحق نفسه فان الانقسام
 بالوجود وانتزاعي وحق ان طرف الانقسام هو ان يكون الموصوف حيث يصح انتزاع الصفه عنه قال في موضع من كتابه
 القدسية معنى كون الخارج اقل من طرف الانقسام هو ان يكون الوجود الموصوف في احد جانبا لصحة انتزاع العقل في تلك
 الانقسام من بل ان يكون الموصوف باعتبار الفهم من الوجود وهو الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم او لمطابقة الحكم
 فقد تحقق باعتبار ان طرف الانقسام بالوجود من طرف مطابق الحكم وبمشارحة انتزاع الانقسام به وقد عرفت ان
 مطابق الحكم بالوجود في انقسامه ومشارحة انتزاع الانقسام به بنفس الابهية المستقر في الخارج او في الذب عن
 الحق معترف بذلك ايضا حيث قال في موضع من الحاشية القدسية تحقيق انه ليس في الخارج مثلا الابهية من
 دون ان يكون هناك الامر لمسمى بالوجود ثم العقل لعزب من تحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصنفه ومطابق الحكم
 ومصادقه بعين تلك الابهية العينية كما ينتزع من زو مثلا الانانية ويحكم بان الانانية ثابتة في الواقع مع ان
 مصداق الحكم ومطابقة ليس الا ذات زو ومن عليه الموجود في الدين انتهى فلما اعترف في الحق بان طرف الانقسام
 في طرف مصداق ومطابق الحكم في طرف مصداق الموجود في الخارج يعني الابهية الموجودة في الخارج والابهية العينية
 هو الخارج فلا سبيل لادراك كون طرف الانقسام بالوجود والخارج هو الخارج واما ثانيا فلان ان ارادوا انتزاع الابهية
 وعدم خلط بالوجود في الوجود والذي هو طرف الانقسام به ما هو القباير منه يعني ان يكون المعروض والعارض في طرف
 الانقسام موجودين متمايزين لزم ان لا يكون طرف الانقسام باخذية وليس سائر الانتزاعات بحيث كان بينها

عليه ان اراد ان لا يكون متصل المعروف، وقوم في ظرف الانقسام العنوني بالعائن وان يكون المعروف بحيث لو
فرض نقيضه عن العائن في ظرف الانقسام لم يلزم البطالة في نفسه لان يكون المعروف في مرتبة من مراتب الوجود الذي
هو ظرف الانقسام مجردا عن الوصف على اختلاف في تفسير كلامهم ان لا يكون ظرف الانقسام البيسولي بالصورة المطلقة
التي هي عندكم شريكه لعلته البيسولي هو الخارج الذي يحصل البيسولي وقومها في الوجود الخارجي بالصورة المطلقة بحيث لو فرض
نقيض البيسولي عنها لم يلزم البطالة في نفسها ولا يتصل مرتبة من مراتب الوجود الخارجي البيسولي يكون البيسولي في تلك المرتبة
خارجا عن الصورة المطلقة غير موصوفة بها واللازم باطل فضرورة ان القصاص البيسولي بالصورة المطلقة القصاص خارجي
وما قال به لحق من ان القصاص البيسولي بالصورة من حيث انها صورة متقدمة من وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن
وجودها الذهني وبذلك القصاص ليس في الخارج والقصاص بالصورة من حيث انها متعينة متاخرا عن وجودها انتهى وحصل
ارجح الى التزام ان القصاص البيسولي بالصورة المطلقة القصاص ذهني في ذاتها استقواء لان المشايخ قد نصوا على ان
الصورة المطلقة في الخارج شريكه لعلته الوجود الخارجي البيسولي وان البيسولي بالصورة المطلقة متلازمان في الوجود
الخارجي وان بذلك لا يلزم كون الصورة المطلقة شريكه لعلته البيسولي وكون البيسولي علة قابلة لما يلزم وجود
الصورة كالاستدلال والتفصيل وان البيسولي امر بالقوة لا يحصل الا بالصورة المطلقة وظاهر ان كل ذلك ليس بالناقص
الوجود الخارجي وكذا ما قال به الحق في موضع آخر من ان علة البيسولي نفس الصورة المطلقة والقصاص البيسولي بها متاخر
عن البيسولي البيسولي في ذلك المقام فعلا لان البيسولي اما ان يكون متعقبا بالصورة المطلقة التي هي علة لها لا يكون البيسولي في
الخارج مرتبة يكون هي غير متعقبة فيها بالصورة فلا يكون الانقسام بها خارجا او يكون متعقبا بها فكون الصورة المطلقة غير
حالة في البيسولي لانه دخلت فيها كانت متعقبة بها فلا يكون الصورة الخاصة اليه حالة فيه لما حققنا في شرح كتابنا الموسوم بالجرم
العال في تحقيق كنه العال من ان حلول البنية الشخصية في محل عبارة عن حلول الطبيعة المرسله فيه واليه المشايخ قالوا
بان حلول الصورة النفسية في البيسولي انما هو لاجلها الذاتية نفس طبيعتها لانه لا يمكن ان يكون طبيعة الصورة موجودة وحده
التي قامت بنفسها والصورة الخاصة قائمة البيسولي موجودة فيها بوجود فردا في كل حوزة لها قائم الحكماء قدس الله
ولذلك التمام تفصيل تصديق علة البسوت فظهر انه لا يسيل الى انكار القصاص البيسولي بالصورة المطلقة والى ان كان
القصاص البيسولي بها القصاص خارجا الا ان يقال من قبل الحق في جوابه انه لا بد من ان شرطه انما هو المعروف عن
العائن من ان علة القصاص انما يكون في الانقسام الا تترامى والقصاص البيسولي بالصورة القصاص لنفسه
والمتاخرين امر صرف والحق في الوجود وفي الانقسام الا تترامى فيجب من ان القصاص هو القصاص في بعض المتأخرين من ان

الانقسام ليسوى بالصورة المطلقة اشترعى ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن ايسوى تمايز وجودها واما
 ثانيا فلما افاد مولانا فاقم حكما من انه لكان مقصوده انما ينقطع على ان الانقسام هو ان يكون الموصوف في ظرف الانقسام
 غير مخلوط بالوصف فلا يشترط في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا ينبغي شيئا الا لا يلزم من ان يكون الحكم بالوجود خارجا عن حكاية
 عن ظرف الذي من حتى يكون انصفيه بالمعقودة به وبنية كما يزعم هذا المحقق اذ هذا العهد التحليلي ليس حكما عنه ومطابقا
 لبنة الحكم بل مطابقا حتى الحقيقة الموجودة في الخارج والكان مقصوده ان ظرف الانقسام بالمعنى الذي ذكره هو الحكم عنه
 للمعنى يافد لك منع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هي في مرتبة الحكاية واما راجعا فلان لا يدرى بالاشت
 على اشتراط الاستقلال وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في ظرف الانقسام حتى يتجلى الى الشكليات لجهة ليعمل ظرف
 الانقسام بالوجود هو الذي فان توهم انه لما كان الانقسام عبارة عن ان يصف العقل لمية بالوجود فاما لم يصعبنا
 العقل بالوجود ولم تكن متعقبة فلا معنى يجب ان يلاحظ العقل لمية مجردة عن الوجود والوجود من ان المية حتى يصعبنا
 به فانه لك ان يحجب الاشتراط المذكور قلنا الكلام في الانقسام بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا دخل فيه لوصف العقل
 واما الانقسام بالمعنى الذي ذكره فبراعتها هي اصطلاح لا مشقة فيه ولا نزاع وسياتي تفصيل في التوهم مفصلا ان شاء الله
 تعالى وان توهم ان الانقسام حقيقة هو الضمام الصفة الى الموصوف انما هي عبارة عن العقل حكيم بان المخلوقها لا بد وان
 سابقا بالمرتبة على الضمما وظرف الانقسام بظرف الاطلاق والمخلوق ان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجودية
 هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان ظرف الانقسام بها تلك المرتبة من الوجود والى ان يكون ظرف الانقسام بها المرتبة
 السابقة عليها التي هي مرتبة المخلوقها فلما كون الانقسام عبارة عن الضمما الصفة الى الموصوف مطلقا يمنع بل هو قسم
 من الانقسام وذلك لعدم التحقيق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو انقسم الاخرى من الانقسام وهو ان يكون الموصوف فاعلموا
 ان ينشزع عنها الصفة وهو لا يستدعي ان يكون الموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الانقسام لما كان عبارة
 عن الضمما الصفة الى الموصوف انما هي عبارة عن المرتبة الضمما ام حق ان يعمل ظرف الانقسام من مرتبة المخلوق والاطلاق اذ
 ليست الصفة ولا الانقسام في تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هي ظرف الانقسام بها وسياتي لذلك زيادة توضيح
 واما ما سألنا ان الذي يكون ظرف الانقسام بالوجود هو اعتبار العقل فلا نعلم ان للمابية تكون موجودة في الخارج
 وفي نفس الامر اعتبار العقل لا نلاحظه فذلك لظاهر البطلان اذ لا دخل لاعتبار العقل في ملاحظة في موجودة المتعلق في
 الخارج هو نفس الصفة به وان الملاحظة الاصطلاح على تسمية الملاحظة التي يكون المابية فيها غير مخلوط بالوجود بظرف
 الانقسام والكان انقسام المابيات بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار لا يتوقف عليها ما

ان ليس له جدوى لا يتصور على النزاع المشهور من ان النصف شيء شئ في أي ظرف هو فرع ثبوت الموصوف في ذلك
الظرف او تسليمه في ذلك الظرف اذ على هذا التقدير يكون اطلاق ظرف النصف على هذه الملاحظة مجرد الاستلزام ويكون
المتعلق موجود في الواقع والحاج متصفة بالوجود في ظرف الخارج ونفس الامر وان لم يسم الواقع والحاج لظرف النصف
بوجه الايراد كان راجع الى الثالث اما ما ساقا فلان لم يصح ما ذكره ولم ان لا يكون الواجب سبحانه متصفا بالوجود سائلا لا بعقل
التعريف عن الوجود الخارجي في شئ من الظروف ولما لاحظ بعض وجوداته تحت المقدسة غير مخلوط بالوجود فلا يغني شيئا
اذ الحكم في ظرف النصف ذاته المقدسة بالوجود فان قلت الوجود عينه سبحانه فلا النصف هناك قلت الكلام في الوجود
المصدرى المشترك وهو ليس بشئ من النصف فمتلوا عن حقيقة الحق المقدسة التعاليد وما ساقا فلان لم يصر
كما يعترف بهذا الحق منحصرا في الانضمام والافتراض في الماهية المعروفة عن الوجود الخارجي في الملاحظة لو كانت مع رضى للوجود
الخارجي في الملاحظة فاما ان يكون الوجود الخارجي شترعا عنها او مضما اليها واما هذان الوجودان الخارجيين المتشترعين عن الماهية
الموجودة في الملاحظة لانها ليست موجودة في الخارج فبطل الشق الاول ومعنى الوجود كاحصل في العقل قائم بالعقل لا
بالمهية الموجودة في الملاحظة فليست الماهية الموجودة في الملاحظة معروفة للوجود الخارجي ومتصفة بها اما فلان التعري
عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الماهية من اختراع فلو كان ظرف النصف الماهية بالوجود فلا اعتبار
الاخرى كان النصف باخرها غير مطابق لنفس الامر فبطل ظرف النصف الماهية بالوجود الملاحظة التي يعتبر فيها
مجردة عن ذلك الوجود الخاص والكانت مخلوطة بنحو اخر من الوجود في نفس الامر والتجرد عن جميع العوارض وان لم يكن بحسب
نفس الامر لكن التجرد عن بعضها ممكن بحسب نفس الامر فلا يلزم من كون ظرف النصف تلك الملاحظة التي اعتبر فيها
مجردة عن الوجود الخاص كون النصف اختراعا غير مطابق لنفس الامر قلنا بما مع انه لا يصلح توجيه الكلام لمحقق لانه مصرح
بتعريف الماهية في تلك الملاحظة عن جميع العوارض لا يجري نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص اليه انه بموجب اعتبار
الذين الشاكية مجردة عن الوجود الخاص بالتصير مجردة عنه في نفس الامر فاما ما قيل من ان ظرف النصف الماهية بالوجود
في نفس الامر لا يمكن ان يكون تلك الملاحظة التي اعتبر فيها مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
وان جاز بحسب نفس الامر لكن التجرد عن الوجود المطلق لا يجوز بحسب نفس الامر فقلنا لان التجرد عن الوجود الخاص بالتجرد
عن الوجود المطلق كلاما جازيا في عدم كونها بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الماهية من فقد فاقيل من قبل المحقق ان
الاعتبار الذي حكم بكونه شترعا متحقق في نفس الامر ونحو من ان الوجود كانهية فيكون النصف الذي به الاعتبار
واقعا لا اختراعا غير مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار ولهذا الملاحظة جهتان جهة ان به الملاحظة ونحو من ان الوجود

الوجود في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجب خصوص تلك الملاحظة في بالجهة الاولى واقعية ونحو من انما هو
 الوجود في نفس الامر وليست ظرفا لانصاف بالمعنى الذي نزع عنه هذا المحقق اذ الوجود في الملاحظة بهذا الوجهية غير
 عن جميع العوارض لان الوجود بل في مخلوطة بالوجود والمخالط وبسبب بالجهة الثانية ظرف لانصاف بالمعنى الذي نزع
 اذ الوجود في الملاحظة بهذه الوجهية معزلة عن جميع العوارض حتى عن هذه الملاحظة لكنها من جهة الوجهية ليست من العوارض
 الا ان يرمى من هذه الوجهية من اعتبارات الدرر في تلكا واما ما ساقطان لمحقق قال في هذا المقام بعد نقل من معاصره
 ما اوردوه من ذلك من ان صحة الانتزاع ليست شذوذا ولا انصافا ان صحة الانتزاع تدل على ثبوت الوصف للموصوف
 في نفس الامر ان لم يكن الوصف موجودا في الخارج فعني الانصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او
 في نفس الامر صحة الانتزاع تدل على ثبوت في نفس الامر ولما صرحنا في هذه المواضع بان هذا النوع من الانصاف يرجع الى
 صحة الانتزاع ولم نقل ان معنى صحة الانتزاع والفطرة شاذة بان الموجودات انصاف بالوجود والاعمال لانها انصاف بالجهة
 هذا كلامه كذا لا ريب في ان الوجود انما يثبت عن الهوية الخارجية فصحة انتزاعها تدل على ثبوت الوجود لها
 في الخارج وبذلك معنى الانصاف باعتزاف فكيف لا يكون الخارج ظرف لانصاف بالوجود والمخالط واما ما ساقطان من مرتبة
 الوجودية المعزلة عن جميع العوارض التي جعلها هذا المحقق ظرفا لانصاف بالوجود وتحتل معينين الاول مرتبة الوجودية المعروفة للمعروف
 السابقة على جميع العوارض ضرورة ان العارفين لا يكون في مرتبة المعروف فالحال من العوارض عن جميع العوارض بهذا المعنى بقا
 عن نفس الوجودية وبسبب انهم موجود في الملاحظة والذين موجود في الخارج وتحتل في الخارج بالوجود فلا معنى لنفي الانصاف
 في الخارج بالوجود ولا ينافي في انصافا في الخارج بالوجود وسبقها على الوجود سبق المعروف على العارض وان شئنا من على الانتزاع
 الثاني مرتبة المساوية التي اعتبر فيها التجرد وتسمى عن جميع العوارض في عبارة عن الهوية المجردة التي هي من حيث هي
 العقلية فلا معنى لجعل هذه المرتبة ظرفا لانصاف بالوجود والمخالط فكلما في هذا المحقق في هذا المقام لا يحصل معناه ولا الغرض
 ولعل اعداء انظر في بعض الى وجه اخر من الاختلال تركنا بالادعاء ثم نأخذ اشترنا في خلال ذكرنا لا اقول باننا لا نفي الى اقول
 اخرا بناء على اننا سنستبين كلامنا اخرنا اجمالا الى وجه فلو ما فطينا ان ذكرنا تفصيلا وتبين ما يتعلق بهما وقد لا نقول
 تحليل بعض المتأخرين ان الانصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الى الموصوف والوجود ليس متضمنا الى المساوية في
 الخارج اذ ليس في الخارج المساوية ثم انقل يضرب من تحليل منتزاع عنها الوجود وتبين وصفا لها فيكون ظرف لانصاف الوجود
 بالوجود بخلاف لوجودها يرمي الى العقل بناء على بطلان الاول فلا تعرف من ان ظرف لانصاف به ظرف مساو لمعنى
 عند الاظرف الحكاية وكذا العقل ظرف الحكاية لا الحكاية عند واما ثانيا فلان ما ذكرنا في جميع الانتزاعات والعدميات انما

لا ينافي ختمته الى موصفاتهما في الخارج فيكون انضمامها اليها في كمالها محتمل فليس ان يكون ظرف الانصاف بها هو الذي هو
 شائع فلا ينافي لئلا يكون ظرف عروضا لخاصية بولائه من ان الانضمام لها ان الملازمة لا في كمالها من ان انضمامها
 المستبعد ان كان تجديدا لاصلاح فلا يجدي وان كان في كمالها تحليلي مطابق للثبوتية القائمة بالمادية موحدة فصيحة البطولان و
 اما فاسا فلان الوجود غير ختم الى موصفاتهما لاني اخرج ولا في الذين لاني للوظائف التحليلي فانه قبل ان يتخرج ليس وجود
 حتى ختم الى شيء ولعله لا يخرج قائم باحتلالها بصفته وان اردت الانضمام المحكية بكونها موحدة فهذا ليس من الانصاف في شيء وتوهم بعضهم ان الانصاف
 بالوجودية عن ان انضمامها لخاصية بالوجود فالتصانيف شيء بالوجود فاما يكون في الذين ليس موجودة الاشياء بالتصانيف بالوجود فاما ان يكون
 بالضرورة انه ليس تصور زائد ووجوده وصفنا زيدا بالوجود مثل في موجودة زيد بل موجودة الاشياء بتأثير الفاعل او لصحة
 الوجود وان انضمامها بالوجود فاما قبل خفيف جدا فان الموجودية ليست الا الانصاف بالوجود ولا يعني ان الانصاف بالوجود
 سبب الموجود بل انه عينها لعمل هذا الفاعل المتوهم قد شبهت عليه الانصاف بالوصف الذي هو فعل الذين لم يكن الانضمام
 بهذا المعنى لا يكون الا في باله من فاني حتى لما ذكر ان الانصاف في كل طرف يتوقف على ثبوت الموصوف في ذلك الطرف
 ام لا واما الانصاف بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معاني الذين يتوقف وجوده ونسبته على وجوده فربما يتبادر
 فلهذا حتى لما قلنا ان وجود الموصوف في ظرف الانصاف ضروري دون وجود الصفة وكون موجودية الاشياء بتأثير الفاعل
 الاينائي كون الموجودية عين الانصاف بالوجود واما قول هذا الفاعل المتوهم ان العلم بالضرورة موقوف فاما قبل على ان ظرف
 الانصاف بالوجود ليس هو الذي لا على ان الانصاف بالوجود غير الموجودية بل يدل على ان الانصاف بالوجود ليس عبارة
 عما توهمه اما هو عليه من انه اذا لم يكن التصور فاعمل في وجوده في الخارج لا يلزم ان لا يكون وجوده الذي مطلقا فاعمل
 فيه لجواز ان يكون جزءا خارجا موقوفا على وجوده في المهادي العالية فاقطع لما من انه لا يدخل في الانصاف الاشياء
 او تنزاعية لوجود الصفات في ذين لها ايا كان اوساخا لاق وجود في ترتيبه القول فذكرناه وبالحقيقة فاعمل في الانصاف بالمعنى
 الذي توهم به الفاعل فاعمل في جعله مما في فاعله لا يجب كون الانصاف بهذا المعنى في الذين ان يكون الوجود خارجا عن الموصوف
 الثانية التي بخصوص الوجود فاعمل في دخول في عروضاها وان انضمامها لا يكون انتمية المستعينة بصفته خارجة على الخارج فاعمل
 قريب مما تحمله بعض المتأخرين فاعمل في انضمامها لوجودها في الخارج فاعمل في انضمامها لوجودها في الخارج فاعمل في انضمامها
 لا يميز عن المادية في ظرفها تنزاعية وليس في كون مخصوص بل بها الصبح تنزاعية عنها بل هناك خلط عمت الانصاف يستدعي
 في كل من الموصوف انضمامها في ظرفها تنزاعية فاعمل في انضمامها لوجودها في الخارج فاعمل في انضمامها لوجودها في الخارج فاعمل في انضمامها
 بها لعمدة فاعمل بها الصبح تنزاعية الوجود عن المادية فاعمل في انضمامها لوجودها في الخارج فاعمل في انضمامها لوجودها في الخارج فاعمل في انضمامها

من ان لا يكون صحيح اشتراع الوجود وشروطه مطابق الحكم بامر عيني وان يكون صحيح اشتراع خصوص الوجود لا بد من ان يكون اشترا
يا اشترا عينا وشيئا لا يكون التقديرية المعقودة خارجية او صحيح اشتراع الوجود الخارجي وصدق الاتصاف بنفس لما بهية الالهية المتعقبة في
اخر من ان يكون فيه دخل الوجود والذاتية ولاحظه الذين فكما ان اشتراع اشتراع التقديرية وهي الحقيقة ولا كان الاتصاف بما
اشترا عينا كما انك فاشترع الوجود الخارجي مرتين والاتصاف بغيره في غير الامران فاشترع اشتراع التقديرية وهي الحقيقة بغيره
مع امر اعمى من غير امر او فاشترع الوجود الخارجي نفس الحقيقة بغيره في الخارج بلا امر اعمى بل بالفرق الذي يجب ان يكون
بالعقوبة وهي الاتصاف بما جازيا للاتصاف بالوجود الخارجي وشيئا لا يكون صحيح اشتراع على تسمية الاتصاف بغيره اشتراعية يكون فاشترعها حقيقة
الحد بغير امر اعمى خارجيا وعدم تسمية الاتصاف بما يكون فاشترعها نفس الحقيقة الخارجية بل امر اعمى خارجيا فلا شارة
في الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا ينبغي شيئا وان اراد ان ليس في اخص فاشترع اشتراع الوجود الخارجي وذلك لخل في صحيح اشتراع
نفس الحقيقة المتعقبة في اخص انما قول بل بناك غلط بحت فلا يجدي شيئا اذ الوجود لما كان اشتراعية كان مصداق في الخارج فاشترع
كما قد شاع فيما سبق فليس في الخارج الا نفس لما بهية من ان يكون بناك الامر سمي بالوجود وبما بهية بان في الخارج
غلطا بكونه في صحيح اشتراع الوجود الخارجي عنها فاشترع البحت في الخارج صحيح كون الاتصاف بالوجود خارجيا لانه ينافيها
انعم بما قول الاتصاف لينبغي التميز في طرف من العنصر والموصوف فغيره ان في الاتصاف بالاتصاف في سلم ما في الاتصاف
فغير سلم بل كمن لو كان العنصر متولد عن الموصوف في طرف الاتصاف لم يكن جودا في طرفه ليس جود موصوف بل كان
وجد بانتماء عن جود موصوف في طرف الاتصاف فلم يكن العنصر متولد عن الموصوف في طرف الاتصاف بل بغيره في طرفه فلا
يكون الاتصاف اشتراعية فاشترع ما قلنا في ان يكون في طرف الاتصاف بحيث لو فرض اشتراع الوصف عن الموصوف لم يلزم البطلان في
نفسه بل بغير اشتراع الوصف من اشتراع الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف
الاطلاق في نفسها وان الموصوف في طرف الوصف عن الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف فاشترع الموصوف
ذلك بطلان ما في نفسه كمن لا يلزم من ذلك الا ان الوجود اشتراع عن نفس لما بهية بلا امر اعمى لان الاتصاف بغيره خارجيا وما قوله و
الاهية بالقياس الى الوجود كل متصلها به فلا ينفيد شيئا لان عليه ان الوجود ولفظه مصداقا وصحيح اشتراع نفس لما بهية
فلا تجوز لما بهية عنها ولا يلزم من كون يكون الموصوف بالاهية الموجودة في الذين حتى يكون الاتصاف بها اشتراعية او شيئا
واما قولهم في كذا في الذين فغيره انما كانت في الذين متعقبة عن الوجود الخارجي وظاهره متصلة به وبناك من غير متعقبة
عن العنصر لا يفي للاتصاف بالصفة بل لاجل للاتصاف بالصفة من ليس بها والاهية المتعقبة عن الوجود الخارجي فاشترع
الوجود في الذين ليست بصفة الوجود الخارجي لانه ليست موجودة خارجية فلا معنى للاتصاف بالوجود الخارجي اذ الاتصاف

الوجود الخارج هو الموجود في الخارج وهذا كما هو ظاهر ما تقول لك مكر عليك قد تقرر الشارح بانحال كلمات صاحب في السبيل
 من من ان يتامل فيها كما تقرر صاحب في السبيل في جميع الفاظ جلد من دون تدبر في معانيها فيمضي ويهتد ويصحب بنفسي
 ونيزي بايل العلم وتسمي نفعها من ذلك كله والله ولي نعمته والتوفيق وقال الفاضل آقا حسين الخوانساري ان الانصاف هو
 عبارة عن ثبوت شيء بشي في الواقع فلا بد من ان يكون الثبوت له تعالى من الثابت في الواقع وهذا انكسار هو المعبر عنه بالانصاف وهذا
 وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون انصافا مطلقا نفس الامر كلف وكلم العقل ثبوت امر لا من في الواقع ليس الا لا يجد شيئا
 في الواقع منها اي شيء آخر وهذا بالانصاف هو الشيء ولو كان ذلك مجرد خراع العقل فليكن ان ثبوت الشيء مجرد خراع العقل
 ونفعله المفروض خلافه ان تتم الانصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متافرا من احد الوجودين او الوجودين معا فيكون
 الموصوف بحسب رده على ذلك انفس الانصاف يكون الانصاف والعروض في طرف لوجود فيكون طرفا لوجود هو طرف
 الانصاف الثاني في الانصاف الذي يكون مقدا على الوجود كالانصاف بالصفات السابقة على الوجود فيحفظ هذا الانصاف لا يفتي
 ان يحفظ طرف هذا الوجود لان مرتبة الانصاف والعروض كليهما مقدته على الوجود فلا يفتي نسبة النظرية الى طرف هذا الانصاف
 هو نفس الامر لان مرتبة الانصاف والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فنسب النظرية الى نفس الامر ولا يستلزم ذلك انصافا لافقي
 تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع لان غرضية الانصاف لثبوت الموصوف غير ملزمة بل غاية الامر الاستمرار هو حاصل
 واصلح احد على تسمية هذا الانصاف انصافا عقليا واصلح انه الذي ينار على ان الانصاف والعروض فيه باعتبار العقل وان كان
 واقعا فلا مشقة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الانصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل لثبوت الموصوف فيه واستلزم لان
 العروض انما يتحقق حين كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد وليس معنى كونه عقليا الا ان العقل يستبره اعتبارا لواقع
 فلا انصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبر عقل او لا والوجود الذي هو الانصاف هو الوجود كما جاز ولا حاجة لاني في
 آخره العقل لو سمى هذا الانصاف خارجيا ينار على ان الوجود اللازم للانصاف خارجي لم يكن بعيدا ايضا الثالث الانصاف
 الذي لا يكون مقدا على الوجود ولا متافرا عنه كالانصاف بالوجود وما في مرتبة نظرف انحاء الانصاف هو الواقع وطرف العرض
 هو الوجود فان اعني جانب الانصاف جعلنا طرف الانصاف هو طرف الانصاف وهو نفس الامر وان اعني جانب العروض
 نظرف هذا الانصاف هو الوجود وهو اول الانصاف حقيقة هو العروض ولو اصلح على تسمية هذا الانصاف ونهيا وجعل مثل
 هذه الصفات من المقولات الثانية فلا مشقة فيه مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الانصاف بالوجود الخارج خارجيا ينار
 على ان الوجود اللازم للانصاف هو خارجي لم يكن بعيدا ايضا وبالجملة فكلون شي طرفا للانصاف ليس امرا عقليا واقعا بل
 يرجع آخر الامر الى اصلح والافرية سهل بعد ما بينت ان جميع الانصافات الغير المتفرقة سوى ما اشترط بخصوص الوجود

الذي كماله التمام بالوجودية والمجولية مستقته في الواقع وان لم يتغير العقل لانه لا يتوقف على وجود الموصوف بل تستلزمه
 اركان في خصوص محقق العادة كالمسألة فالحال مولانا ثم انكار قدس امير سره ان العقل لا يتوقف على وجود الموصوف بل تستلزمه
 ان لا يكون اخصه بغيره ولا ذاتيا له فبذلك لم يتحقق في الاقسام بالوجود الخارجي وجوده ولا يثبت في ان الماهية في الخارج بحيث
 ليس بغيره الوجود الخارجي وجوده منها وبذلك لا يعرف فيكون الاقسام في الخارج قطعاً وينفك بالقياسية خارجية وكون الاقسام
 في نفس الامر لا يتلاني بالان الخارج ليس من الخارج اذ مر على ان لا يكون له منها وان اردنا لكونه لا يعرف الا اخصه في نفس الامر
 فهذا باطل الا ان خروجه من الصفات فيها بغيره في الحقيقة في الكلام في الاقسام الذي هو مطابق صدق الحقيقة ولا ريب في
 ان صدق الوجود الخارجي هو اعتبار خارجي فيكون الحقيقة المقهورة بقتضيه خارجيه وعقد الاصطلاحات لا يعني من الحق
 شيئا انتهى كلامه الشريف وظاهر انه لا يتوجه اعتراض على ما ذكره الفاضل في ان ليس فيه موهبة على شيء ما ذكره ولعلنا نذكر
 صدق الحقيقة المقهورة بالوجود الخارجي فغيره في فهمه على ان الانسان لا يستلزم عليك غفره الشاهد على القول بالان
 ما توجه اليه الشيرازي المحاضر للحق الدواني من ان الوجود لا يصدق ليس عارضا لشيء في نفس الامر لا منها ولا في
 وان لم يثبت لا تنفك بالوجود في اعتبار العقل المطابق لما في نفس الامر من وجوده لم يثبت ليس انصافها بالوجود
 بل موجودا وتبوا اتحاد مفهوم الوجود الذي يمتنع سببا بغيره يستلزم ان الوجود مقدم على فعلية الماهيات كل تلكا لان
 ثبوت شيء في نفس الامر فخرج ثبوت الماهيات في حاشي شرح الفقيه وان العرف على تخمين احد ما بحسب نفس الامر وان
 فيكون الموهبة كما يتصور ان كان في الخارج او في الذهن او ادم باني في الخارج والآخر في الذهن كما علم انهم بالذهن الثالث هو الالهي اعتبار
 الذي ينبغي ان يكون الموصوف اذا اعتبروا عقل بذاته ولم يعتبر معه غيره بوجه في ثبوتها فثابتا على ان الصفات في مرتبة
 موصوفها بالوجود قد يراد بالمعنى المصدري وقد يراد به مفهوم الموجد وتساها ولا يجوز خروجه في شيء منها لما يثبت في نفس الامر كما
 عرفت في شيء آخر فثبوتها في الخارج فيكون الماهية ثبوت قبل ثبوتها بغيره واليه مفهوم الموجد متحد مع الماهيات في نفس الامر
 والتميزان يثبت ثبوت احد ما لا يخرج اتحادا لا عروضا للمعنى المصدري لها بحسب الالهي الذي ينبغي ان العقل ان وجد
 الماهية فالبطلان عندنا ان الصفات بذاتها بلا نصية كانت لا يبعد في المرتبة موصوفة بطلان بغيره بل هو موجودة ولا يلزم من ذلك
 قيام الوجود بها فان صدق لم يتحقق الاستسلام قيام بهد لا تنفك في الوجود بمعنى الموجد فيكون الماهية بحسب اعتبارها
 حيث يحد العقل الماهية اذا انظر بذاتها بلا نصية عارية عنه ويحدد في المرتبة ان ثبوتها عارضا لها والذكيك بان عرفت عام هذا كلامه
 وحققت عليه الحق الدواني بوجه الاول ان الاقسام في شيء يستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروري ان موضع
 الموجبة الصادرة بحسب ان يكون موجودا ما تقدم وجوده الموضوع على اتحاد المحمول او انصافه بمبدأ المحمول فيكون انما لا

ضرورة ظاهر بان كيف وقد يكون المحول نفس الروح واما جوسا بن علي لثاني ان الوجود بمعنى الموجود اذا لم يكن عارضا للمهيبة في نفس
 الامر بل في اعتبار العقل كما صرح به فاقول بعروض الوجود للمهيبة يكون كاذبا سواء افادها المعنى بالمصدرى او المعنى المشتق من الوجود
 المصدرى عنه وليس عارضا أصلا والمعنى المشتق عارض بالاعتبار المتخالف لمبا في نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم
 يطالبه نفس الامر كان كاذبا بالثالث ان من المعلوم ان المصدق على نفس المعنى ولا يكون عارضا في نفس الامر كونه في انية
 له اذا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا للمهيبة في المرتبة الثانية عارضا غلطا بين العروض بمعنى القيام
 والعروض بمعنى كونه خارجا عما هو الوجود وعارض بالمعنى الثاني ولا قيام فيه الخامس ان ما ذكره في نفي الانقسام بالوجود
 في نفس الامر يخرج في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم المنكر متحد مثلا مع الهية المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر و
 الاتحاد يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدوا لعرض للاسكان بحسب المعنى بالمصدرى لها بحسب الاعتبار الذي هو الوجود
 لان العقل وان جد الماهية غالية عنه اذا اخذ بها تباها بخصيصة لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة بل لا يجد بها حكمة
 ولا يلزم من ذلك قيام الاسكان بها فان صدق المشتق الاستلزام قيام مبدء الاشتقاق واما المنكر فهو بعرض للمهيبة بحسب
 الاعتبار الذي هو حيث يجد العقل الهية اذا اخذ بها تباها بخصيصة عارية عنه ويوجد في المرتبة الثانية قائما بها عارضا ولذا يحكم بان
 عرض عام لها نفع اذا كرس المقدمات جارية فيها من غير غير من الامور الاعتبارية كالاسكان والمعلولية وغيره وان كان
 المقدرة المذكورة في اثبات الوجود الذي ان يحصل ذلك الدليل انما يحكم على المعدادات الخارجية بامور شبيهة حكما صادقا
 وشبهت المشتق في فرع ثبوت المثبت لفظا لذلك المعدادات من وجوده وليس في الخارج فبذلك في الوجود من المعلوم
 ان المعدادات انما تصنف بالاسماء الاعتبارية وعلى ما ذكره الانصاف بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدادات في
 نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدرة في اثبات الوجود الذي يستعملون عليها السادس ان يهنا حيصا آخر وهو
 ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدء الاشتقاق بان يكون مبدء عرضا قائما كصدق الابيض على احمر بواسطة
 قيامهما في عين به وقد يكون بواسطة نسبة الالى المبدء كصدق احد على ثريد وقد يكون بسبب كون ماصدق عليه حيث يصح
 اشتقاق ذلك المشتق عنه مثل الموجود والمنكر ونظائرهما وليس في القسم الثالث المشتق مبدء قائم بذلك الشيء قياما خارجيا
 بل يمتنع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجودية والمكنية وهما المراد بالوجود والاسكان للمهيبة متعقبة في نفس الامر بها قائما
 العقل انما يشعر من امر وصفها بحكم بالضافة بذلك بوصف من غير توقف على علم بوجود ذلك الوصف في الخارج او في
 الذهن ولذلك تختلف الحكماء في وجود الانصافات بطلانها فقام على انصاف الماهيات بها وتلك الانصاف المتسقة ليست
 مبدء للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدء الاسود والاسووية اضافة متافرة عن السواد وهما ليس شيء

في نفس الامر
 من غير
 في نفس الامر
 في نفس الامر

ينزله السواد على غاية تنزع العقل من مقايسته افراد الوجود والممكن ولطائرهما الى مفهومهما الوجودية والمكنية والصفات
 المهيبة بها متنازعان اتفاقا وبالوجود والممكن فان معنى الوجودية كون اشئ فربما هو الوجود وذلك صفة تنصف بها المهيبة في
 نفس الامر بمعنى صفة انتماعها منها ولا تترقت الصفا على وجود الصفة في ظرف الا للصفات وانها للصفات المهيبة بالوجود
 والا لكان ولطائرهما مخالفت العرف العام وانخاص بل لفظة فان لفظة كالتحكم بان زينة تعصف بالبايض مثلا فتعصف
 بالوجود وغيره من الاسماء الاعتبارية وعلى هذا لا يستلزم الى نفس الصفات المهيبة بالوجود بحسب نفس الامر والصفات التي يحجبها
 وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع بهذا الكلام لمخصصا واجاب الغياث المنصور عن هذه الاشياء
 اذ من الاول فبان الصفات شيئا شبيها بمقتضى متنازع عن طرفها ضرورة فيكون فرعا على ثبوت الموصوف ضرورة و
 القوم حيث حكموا بتقديم الوجود لا لكان على الوجود بل هو التقدم الواجب والممكن على الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر
 ولا ينافي ذلك تقدم الوجود عليهم في نفس الامر ولا يلزم من الصفات المهيبة بالوجود والواجب الممكن الصفا فيها بما في تلك
 المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الا لكان بعبارة الاشتقاق واما عن الثاني فبان الوجود لا يتنازع مع المهيبة
 ذاتا ووجودا في الخارج ليس عارضا في الخارج اذ معروف من حيث يتشبه بغير الطرفين وعارض لهما في الاعتبار الذهني لتحقق التقابل
 فهو في الاعتبار الذهني من عارضها الخارج جرحها فكذب الحكم بالعرض في الخارج فخرم وفي الاعتبار الذهني غير لازم من
 الثالث فبان العارض غير العرضي فلا يلزم من عدم كون الوجود عارضا في نفس الامر لمهيبة ان لا يكون عرضيا لهما فان
 العارض للشيء هو القائم به والعرضي له الخارج المحمول عليه برهانة فلا يلزم ان يكون متحدا مع نفس الامر فيكون له عارض
 والعارض ذات فلا يلزم من غنى العارض عن نفس العرضية طاعا على الوجه فبان من عدم الفرق بين نفس الامر والعارض في ذاتهما
 عن انخاص فبان اللازم عن نفس الصفات بجميع الاعتبارات في نفس الامر فخرم والقوم انما يستعملون في اثبات الوجود
 الذي يصدق الايجاب بالفعل على لعدم الخارج في الواقع وفعالية الايجاب في الواقع يستلزم وجود الموضوع وليس
 في الخارج فهو في الذين فلا يلزم من عدم الصفات بالاسماء الاعتبارية ان لا يجري المقدمات المذكورة في اثبات الوجود ولا يتجلى
 واما عن السادس فبان ما ذكره من المصيص لا سبيلية للذات ان اربعة الانتزاع صحة هذا المحمول مما صدق عليه تعليل السبب
 فذلك جاز في المنايات والضرريات مشتقة كانت وغير مشتقة كالانسان والحيوان والاشيى الماخوذة من زينة الا انخاص
 في المشتق وافتقار ذلك تسليم صدق المشتق بدون قيام سبب الاشتقاق ولا ينفصل اعتبار مثل الوجودية والمكنية لانه
 ليس سبب الاشتقاق لانه يجري فيما لا سبب له اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما السبب الوجود والامكان فتعوله واما المراد
 بالوجود والامكان في غير المنع للظهور ان الوجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر قلنا من بيان والصفات المهيبة بالوجود

واللهية في نفس الامر ممنوع اذ موجودية الالهية عبارة عن كونها موجودة وبهوتها منها واذا كان الالهية والموجود متحدين في نفس الامر لا يكون بينهما نسبة اصلا فكان الالهانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذاتك الموجودة ليست صفة الموجود فيها وعدم توقف الانصاف على ثبوت الصفة في طرف الانصاف ممنوع اذ الانصاف نسبة يتوقف على ثبوت النسبة قطعا وكون انكار الانصاف الالهية بالموجود والامكان مخالفا لنعرف اهل اللغة ايضا اذ لا تعويل عليه مع قيام البرهان على امتناع الانصاف وليس كذلك مخالفا لنعرف الخاص من الاعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيد امثلا قائم به في نفسه بل يحكمون بان محكم لا يلزم من ذلك قيام الامكان به ومعنا لفظ ذلك الحكم القطرية محسوسة اذ القطرية كما يجوز ان يكون المشتق كالشيء بدون قيام به وكذا كذا يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله على هذا لا يجوز ان يكون الالهية بالموجود مع انه ما ذكره على نفس الانصاف كما عرفت هذا كلاما لمخصا ولعل المحاكاة انك قد سمعت فيها بين الانصاف والقيام والعروض على ضربين انتزاعي والافهامي فالمحقق الدواني الطليق للانصاف والقيام والعروض على اثنين معا صرح به اطلاق هذه الاسامي على الافهامي خاصة ولذا يحكم بعضهم الانصاف الالهية بالامور الاعتبارية الانتزاعية في نفس الامر ويقول ان الانصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروضات على اهل الوجود والامكان في الوجود فظاهرا ليست صفات افهامية فلا تكون قائمتها وعارضة للهيئات وكذا الموجود والممكن والواجب فلا يكون هذه المفهومات عارضة للهيئات في نفس الامر فالمحقق المكان يزعم ان هذه الامور عارضة للهيئات في نفس الامر بهذا المعنى فلا يستلزم اجمالا لمنح فرعية للانصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف والافهام فرع انضمام اليه قطعا ولا يجوز الانصاف بهذا المعنى في الخارج بما ليس في الخارج فمقتضى ايداءه الاول ضرورة فرعية الانصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف والثاني فاذا ريب في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا المعنى في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم كون الوجود والموجود عارضا بهذا المعنى الالهية في نفس الامر ان يكون ذاتيا للهيئات والخامس اذ عدم عروض الاعتباريات على هذا المعنى في نفس الامر منظم والسادس لاجتماع على تسمية الانصاف من الافهامي والانتزاعي بقى الرابع منتزعا عارضا عن قريب ومعا صرح المكان يزعم على الانتزاع والافهام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فتركيب شططا ضرورية انها منتزعة عن الهيئات قطعا وصحة الانتزاع ليست فرع على وجود المنتزعة منه بل غاية الامر الاستلزام وليست تستلزم وجود المنتزعة في الخارج بل تتأخر بل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا شك في كون الوجود نظائره عارضة للهيئات في نفس الامر بمعنى كون الالهية معصية لا تنزعها وكونها معصية لا تنزعها هو معنى اتحادها مع الموجود والممكن ونظائرها لا ينبغي ان يقع كذب القول بغير عروض الوجود والموجود نظائرها الالهية في نفس الامر بهذا المعنى ولا في ان لا يصدق على نفس الشيء ولا يكون

ما راد في نفس الامر بالمعنى الاعظم من الانضمام ولا يخرج كونه انما لا بد ان ان عاقلنا لا يخرج على نفي انضمام المهيبة بهذا المعنى
 في نفس الامر بالاسكان ونظائره ولا في ان السعدم القابلي لا يضيف بالصفات الانضمامية حتى يثبت وجوده في ذاته حتى يتبين
 زواله في ان صدق مشقات هذه الامور مستلزم لصحة استخراج مبدؤي الاشتقاق مما يصدق على عطفها لا يراعات المذكورة
 على ان التقدير وادارة عليه قطعنا النزاع انما يدل على اطلاق لفظ الانضمام والعروض والقيام بقى الكلام في ان السعدم
 هل يظنون تلك الالفاظ على المعنى العام الشامل للانضمام والاشتراك ام يخصونها بالانضمام فقط كما ظهر من كلامهم
 جواز اول انهم عرفوا العزم بالعالم بالغير وبما هو في الغير بما قيل في الغير وما يكون في غير ما يكون عارضا للغير ثم
 يقتضون المفقولات النسبية وغير ما هو ان المفقولات النسبية ليست عارضة ولا قائمة عروضا وقيل ان انضمامها لا يبي
 موجود في الغير بوجوده ووجوده ولا يبي فاعية لها انضمامها ما يعل على ذلك من كلامهم انهم انما يسمون انهم من ان
 ينفى في انما في ذلك السبع الى كثير من المعاني في كلامهم متعلق بالمعاني في كلامهم انهم انما يسمون انهم من ان
 ان الموجود ليس عارضا في نفس الامر بل في الاعتبار الذي هو في غير صحيح على اصطلاحنا لانه ان اردوا بالعارض انهم انهم
 فلا يبي في ان الموجود ليس قائما بالمهيبة مستغما اليها في الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 انما في نفس الامر فلا يبي في مقتضى المهيبة ولا قيام لاحد المتعدين بالاعتماد على الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 لا يبي في الموجود كان الماهية والموجود كلاهما قائمين بالذات لان المهيبة قائمة بالذات ونفوذ الموجود قائم بالمهيبة مستغما
 في الذات حتى يكون الموجود عارضا به للمعنى الماهية مستغما اليها في الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه عارضا بمحمولها وهو الوجود الرابع الذي اوردته الحق فلا يسلخ لما توهمه الغيات المستغنى
 وخص من ان الموجود عارض قائم بالمهيبة في الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 بالمهيبة في الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 يعتبر قائما بمحمولها انما في الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 نفس عروض الوجود والمهيبة في الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 عارضا للمهيبة ولا عرضيا لها ولا يتأهلها ولا يستغما لها ولا يسلخ لما توهمه الغيات المستغنى
 مستغنى عن غيرها فلا يبي في مقتضى المهيبة ولا قيام لاحد المتعدين بالاعتماد على الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 بفعليتها فخرج عن اثره الشغل فلا يبي في مقتضى المهيبة ولا قيام لاحد المتعدين بالاعتماد على الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان
 انخل لما اودوا فلا يبي في مقتضى المهيبة ولا قيام لاحد المتعدين بالاعتماد على الاعتبار الذي يسمون انهم انهم انما يسمون انهم من ان

المشتق سبب قائم بذلك الشيء قياما انتماسيا فليس يمكن الا يلزم من ذلك ان لا يكون في هذا القسم المشتق سببا اصلا لسبب قائم
 قياما انتماسيا ولا سببا قائم قياما انتماسيا حتى يصح قوله بل ينتزع من انتماسيا ان في مفهوم المشتق وان المادوية ليس في هذا القسم
 المشتق سبب قائم بذلك الشيء اصلا لا قياما انتماسيا ولا انتماسيا فمحل الوجود قائم بالمهية قياما انتماسيا وصدق الوجود على شيء
 مستلزم لقيام الوجود قياما انتماسيا فصدق المشتق بهنا بسبب كون صدق عليه بحيث يصح انتزاع سبب الاشتقاق منه وبذلك
 القيام ليس متنازعا عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفهوم الموجودية مثلا فان صدق المشتق وانما ثانيا فلان قوله
 بطلان الوجود والاسكان في غاية السخافة فان مفهوم الموجودية غير مفهوم الوجود ومفهوم الممكنية غير مفهوم الاسكان او الموجودية
 والممكنية متعلقتان على مفهوم المشتق الموجود والممكن بخلاف الوجود والاسكان وانما ثانيا فلان اذ ذكره تسليم لصدق المشتق بكون
 قيام سبب الاشتقاق كما هو عام محصور وانما بالعبا فلان قوله فان معنى الموجودية كون شيء فردا من الموجود وغير سبب لصدق
 ان معنى الموجودية كون شيء موجودا وانما فاسا فلان هذا الحق قال في موضع من الحاشي المادية ان الوجود وقام به الوجود
 انما قياما حقيقيا او قياما مجازيا كما ان سلب لقيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى قائم بالوجود قياما حقيقيا وانما واجب موجود
 بمعنى قائم بالوجود قياما مجازيا وهذا مختلف لما ذكره بهنا من ان الموجود ليس له سبب قائم بل ينتزع العقل اضافة الى مفهوم
 المشتق وتلك الاضافة ليست سببا حقيقيا بل هي نسبة الية اما المادوية عليه الغياث من ان جهة الانتزاع تجري
 في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة ولا اختصا من ذلك بل المشتق غير ضار اذ اختصا من ذلك المعنى
 المشتق محال لم يدع الحق حتى يضره عدم اختصاصه به بانه انما ضلنا الكلام في المحلثة بين الحق ومعا صرو لان الناظرين
 في كلامهم لم يدعوا الحق الا بعد لم يتفكروا بكونه الفركيب عن اصرافه فحقوا في التفریط والا فمراد ولم يتبينوا عن مطلات الاغلاط كما
 سولي الممكنية وولي الصفة القول الخامس ما يتكبح بعض من ان الانصاف بالوجود خارجي ان الوجود متنازع عن المهية في
 الخارج واستدلوا عليه بوجه الاول ان الوجود اما ان ثبت للمهية في الخارج او لا على الثاني كانت للماهية عارية في الخارج
 عن الوجود فلا يكون الماهية موجودة في الخارج وعلى الاول كانت للموجود غير ذلك الشيء في الخارج فالوجود متنازع عن المهية في
 الخارج فالماهية متصرفة في الخارج وجود متنازع عنها في الخارج وبما المطلوب فذا الوجود ثبت للماهية في الخارج بمعنى انه يصح
 ان ينتزع عنها فلا يكون متنازعا عنها في الخارج والثابت للشيء في الخارج ان يكون متنازعا عنه مطلقا بل اذ كان ثبوت
 للشيء بمعنى انتماسه اليه بهنا ليس كذلك لاجاب عنه السيد الحق قدس سره بان الوجود وان لم ثبت للمهية في الخارج
 لكن ثبت لها في حد نفسها الوجود الخارجي فتكون موجودة في الخارج لان للوجود خارجي لا يكون الخارج طرفا للوجود ولا يلزم
 من ذلك ان يكون طرفا للوجود حتى يكون جوده موجودا خارجيا وان يكون طرفا لانصافه بالوجود والاولم كون الموصوفات اجبا

في قبل الانقسام بطلان الانقسام لمصلحة نفع وجود الموصوف انت تعلم ان ان لم ثبت الوجود للهية في الخارج لا انقسام اولاً
 استمر اعلم الصبح ان تستمرع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححاً لانتزاع الصبح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في
 حد فضاءها فان الخارج طرف الانقسام بانها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتاً في قبل الانقسام بل اعرفت من ان
 الانقسام ليس فرعاً لوجود الموصوف بل غاية الاسر الاستمرار نعم الخارج ليس طرف الوجود والوجود المصنف في طرف الانقسام
 غير لازم فالحق ما ذكرنا ولا تقتل ال ما قيل من انه لا يلزم من عدم كون الهية مستقلة في الخارج بالوجود عدم وجودها بالوجود
 غير الانقسام بالوجود وذلك لا عرفت من ان الوجودية عبارة عن الانقسام بالوجود الثاني وهو قريب من الاول ما اذا لم
 يكن الماهية مستقلة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوباً عنه في الخارج وهذا لا يخلو على ان الخارج طرف الانقسام
 بالوجود لا على ان الوجود متمم عن الهية في الخارج وما قيل من ان ان يرد مسلوب الوجود بالخارج عن الهية في طرف الخارج عدم
 انقسامها في طرف الخارج فاللزم سلم وطلان اللزم من كون كيف وهو عين محل النزاع وان لم يرد عدم كون الهية موجودة
 في الخارج فاللزم من كون مسلوباً اذا المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذا لم يكن طرفاً للانقسام بالوجود لم يصح الحكم على ان الخارج
 بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابقاً لهذه الحكمية هو الخارج كان الخارج طرف الانقسام او عرفت الانقسام بخلاف
 مطابق الحكم على السابق حقيقة وكما قيل من ان الانقسام بالوجود غير الوجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج طرفاً للانقسام
 بالوجود عدم كونه طرفاً للوجودية وذلك لما عرفت من ان الانقسام بالوجود ثالث ان طرف الانقسام بالوجود
 الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذين لازم ان يكون الماهية في الذين موجودة خارجية وذلك لا يلزم على ان الخارج
 طرف الانقسام بالوجود لا على ان طرف لوجود وحتى يكون الوجود متمم عن الماهية في الخارج وما اورد عليه من انه
 يلزم من عدم كون الخارج طرفاً للانقسام بالوجود ان لا يكون طرفاً للوجودية بها ساقطاً لما عرفت من ان الماهية في الذين
 بالوجود وكما ما قيل من ان الاستحالة في اللازم لوزان يكون شيئاً واحد ما ترتب عليه لا محذور لا يسترب عليه مسبباً لوجودين
 وذلك لان كون شيئاً واحد بعينه موجوداً بوجودين خارجي وذو شئ صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان موضوع الوجود في الذين هو
 الماهية الحكمية ويحتمل ان يكون هي لموضوع الوجود الخارجي الذي هو مساوق للشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك لان لموضوع
 موضوع الوجود نفس وذو شئ لا يستل لان امر منه الشخص الوجود الخارجي ان كذا ما يتوهم من انه لا ضرر في كون شيئاً واحد موجوداً
 خارجياً وذو شئ اذا حصل في الخواص هو الهية وذلك لان حصول الهية الخارجية في الذين والخواص بعينها صريحاً لطلان
 كما سيأتي انشأ الله تعالى الرابع ان كان طرف الانقسام بالوجود الخارجي هو الذين دون الخارج توقع موجودية الماهية في
 الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في العقل وهذا لا يخلو على ان طرف الانقسام بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود متمم عن موصوفه في الخارج وما قيل من ان لطلان اللازم محمداً ان يكون وجود الماهيات في السبادي العاليية شرطاً
 في موجودية الماهيات في الخارج ولا يضر فيه ساقطه انسوق الكلام في القصاص تلك السبادي بالوجود الخارجي فليس فوقها
 محتمل يكون وجوده في شرط لا التساوي بالوجود الخارجي وفي القصاص: بخرجات المادية باذلا وجودها في السبادي العاليية وكذا ما
 قيل من ان الانقاص بالوجود غير الموجودية فلا يميز من توقف القصاص الماهيات بالوجود على وجودها في العقل فوقف موجوديتها
 عليه ذلك لما عرفت من ان الوجودية هي الانقصاص بالوجود الخارجي من ان قد اشتهر فيها بينهم ان تاثيرها على الجاهل في الانقصاص بالوجود
 فتوكلان فوقف الانقصاص: هو الذين لم توقف التاثير على حصول الماهية في الذين وبه خلاف الضرورة قلنا بما عني على طريقة
 الجعل الموقوف قد اطلنا في ما سبق وما قيل من ان مرادهم يكون التاثير في الانقصاص ان التاثير في الموجودية والانقصاص
 الذي في الكلام غير الموجودية ساقط باعتباره من ان الانقصاص الذي في الكلام هو الموجودية لا غير ما قيل من ان لازم
 في هذا الوجه لازم على من قال ان اثرها على الجاهل هو الانقصاص سواء كان طرفاً خارجاً او الذين ضرورية ان التاثير لا يتعلق بهم
 المحض فلهذا ليس يتحقق قائم في الخارج وبما بطل لان الانقصاص اضافته ولا يتحقق للاضافات في الخارج اتفاقاً وفي الذين
 فالمحذور اعني توقف التاثير على حصول الماهية في الذين لازم قطعاً فلا دلالة لهذا الوجه على كون الانقصاص خارجياً فتجب
 عنه بان القدر الضروري ان التاثير لا يتعلق بالمععدم المحض الذي لا يكون الواقع طرفاً لنفسه لا طرفاً لوجوده فالانقصاص
 بالوجود امکان خارجياً كان الخارج طرفاً لنفسه ان لم يكن طرفاً لوجوده فصيح على هذا التقدير ان يكون الانقصاص اثر الجاهل بخلاف
 ما اذا كان للانقصاص بالوجود بنا اذ لا يكون الخارج طرفاً لنفسه لا طرفاً لوجوده فلا يصح على هذا التقدير ان يكون اثر الجاهل على
 واتحى ما حققنا سابقاً في قاضيه بحيث الجعل من ان الوجود امکان صفة منقصة في الخارج الى الماهية كان اثر الجاهل انضمام
 الوجود الى الماهية وهو على هذا التقدير انضمام خارجي طرفاً اعني انضمام اليه يتحققان في الخارج وهو المعبر عنه بالانقصاص فيمكن
 انضماماً كان اثر الجاهل على انضمامه بنفس الماهية بلا امر اذ عليها اصلاً الانقصاص الماهية بالوجود اذ ليس على هذا التقدير في
 الواقع شيئاً من الجعل في فعل التقدير الاول يكون الحق هو الجعل الموقوف على الثاني يكون الحق هو الجعل المبني على
 كان مقصوداً مستدل بهذا الوجه ان اثر الجاهل انضمام الوجود الى الماهية فلم يكن في الخارج انضمام الوجود الى الماهية لازم
 توقف التاثير على حصول الماهية في الذين كان مقتضى دليله ان الوجود صفة منقصة في الخارج الى الماهية ولم يلزم عليه ان
 المحذور لازم على تقدير كون الانقصاص خارجياً ايضا كما نزع المورد اذ على تقدير كون الانقصاص خارجياً على النحو الذي ارادوا مستدل
 اعني على تقدير كونها بما نحتاجه في الخارج انضمام اليه ونضمه ويكون الوجود انضمام الى الماهية او الماهية انضمام اليها الوجود اثر
 الجاهل لا يكون اثر بنفس الماهية فخط بخلاف ما اذا كان الانقصاص غير الانضمام الخارجي اذ على هذا التقدير يكون اثر بنفس

الماهية المستقرة في الواقع المتعي بها فشا استزاع الوجود ومصدق الانصاف بالوجود فلا يكون اكمل من كونها اذا شرح انتم
 ويجعل المؤلف يستدعي امرين مجعولا ومجعولا اليه فيكون الجواب من دليلا وذكرنا من انه مبني على القول بالاجعل المؤلف انتم
 فاسد وان كان مقصوده اثبات ان طرف انصاف الماهية بالوجود على تقدير كونها استزاعا هو الخارج بان تأثيره على كل من الانصاف
 فلو كان طرفه الذي من لوقت التأثير على حصول الماهية في الذهن كان كلا سطحا فاهرا او على تقدير كون الوجود استزاعا
 لا يكون اثره على اجعل هذا الانصاف بالوجود بل نفس الماهية ولا يتأني على هذا التقدير القول بالاجعل المؤلف سواء قيل بان طرف
 الانصاف بالوجود هو الخارج او قيل بان طرفه هو الذهن ولا يكون على هذا التقدير كون الخارج طرفا لنفس الانصاف بل فصحا
 للقول بالاجعل المؤلف كما يدل عليه ظاهر كلام الجيب وكانك بانك ما تكون عليك من التاميل في جوابي في سبب اجعل
 مستغن عن تكريره في هذا المقام والسبب ان السيد الحق زبيل اجعل المؤلف من ان اثره على اجعل هذا الانصاف بالوجود
 وانه الى ان الخارج ليس طرفا لوجود الوجود ولا الانصاف بالوجود ولم يتعلم ان تعلق اجعل المؤلف بالماهية في الخارج يستدعي
 امرين في الخارج للماهية والوجود انفسهما الباقا لا يمكن الوجود موجودا في الخارج ولم يكن الخارج طرفا لانصاف لم يكن اثر
 الاجعل في الخارج الانفس الماهية فيكون اجعل بسيطا لا يؤثر في كل تفصيل ما دار من الكلام بين الاطام في هذا المقام مع
 ما لا عليه من الرد والالزام فتمت الاحكام واما تحقيق الذي حولنا عليه قانا البرهان اليه يستدعي بتبديد مقدمة وبرهان
 الوجود ليس صفة موجودة في الخارج منفصلة عن الماهية بل هو نفس صفة الماهية فتمت المقدمة عن نفس الماهية بلا اعتراض
 عليها وانما انصاف معنى البها ونسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان قد حقتا فلك
 فيما سبق حيث حقت ان الوجود نفس الماهية كما برهنه ب الاستماع وقد عرفت بذلك الحق الدواني وصاحب لا في الجيبين
 كنهنا ناعا من الحق قليلا فان صاحب الجيبين فرق بين نسبة الوجود الى الماهية وبين نسبة الانسانية الى الانسان بان
 مصداق الوجود هي نفس الماهية من حيث الاستعداد الى اجعل حقيقة تليقية ومصدق الانسانية هي نفس الماهية بلا حجة
 اصلا ولم يبدل مصداقها هي الماهية المستقرة ومستند الى اجعل هو استند مصداق الانسانية والوجود الى اجعل
 بل افرق فالوجود والانسانية سيان في هذا الحكم اليه وقد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فلا يفيد ولا يحقق الدواني فرق كما
 بان ملاحظة الذات كائنت في استزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجوده او انما الى غيره
 ذلك في الفرق اليه غير مقبول اذا الوجود وليس من الامتناعات حتى يوقف استزاع من الذات على ملاحظة امر آخر فاذن
 حال الوجود ونسبة الى الماهية وحال الانسانية بنسبة الى الانسان حال واحدة وكان للانسانية مفهوم مشترك ومصدق
 مشترك منه بنفس حقيقة الانسان كذلك الوجود مفهوم مشترك ومصدق مشترك منه بنفس ذات الانسان فالانصاف

الانسان بالانسانية وامتصاص الانسان بالوجود في بديل واحد كما ان الانسان ليس انما بتقيام معنى للانسانية المستخرج
 بالذهن لك ليس هو موجود بتقيام معنى الوجود المستخرج عنه بالذهن فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذهن هما حقيقة ذات لسان
 ومعنى الانسانية والوجود واحد والذهن معنى الانسانية والوجود والى ذات الانسان كذلك معنى كون الانسان المتأخر موجودا
 كما ان ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية في الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية في الواقع قائما بذات الانسان ذات
 الانسان في الواقع معروضة لعنق الانسانية اذ ليس في الواقع امران اشكال احدهما ذات الانسان والآخر في معنى الذات
 محذوفا ليس في الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود في الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود في الواقع قائما بذات الانسان
 اذ يتحقق هذا الارتباط فرغ الاشياء بين الماهية والوجود في الواقع ولا شئ من حيثها في الواقع وكما اننا لا نصل لثبات لسان
 في الواقع مرتبة تكون فيها خالية من الانسانية بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان شيئا
 في الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومعنى الانتزاع الوجه وكيف ولو كان
 للبهية في الواقع مرتبة يكون هي فيها خالية عن الوجود ولا يكون فيها مصداقا للوجود ومعنى الانتزاع فالماهية في المرتبة المتأخرة
 من تلك المرتبة اعني بالمرتبة المتأخرة المرتبة التي يصير للبهية فيها مصداقا للوجود ومعنى الانتزاع ان كانت كما كانت في المرتبة
 السابقة كان معنى انتزاع الوجه عنها في المرتبة المتأخرة دون المرتبة السابقة ترجعا لا مخرج وان تخطت في المرتبة المتأخرة
 بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية صحيحة لانتزاع الوجود هو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان معنى انتزاع الوجود نفس
 الماهية بالامتزاج نعم نفس البهية التي هي شمس انتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعي الوجود تقدم المصداق على
 الصادق وتقدم الحكم على الحكاية وقد فرغنا من تحقيق ذلك كله في مباحث الجمل اذ يتبين باننا نقول ان ارادة بالانسان
 والعروض ثبتت شئ في الشئ في الواقع بان يكون في الواقع شيئا واحدا ما ثبت والآخر ثبت لذلك انما يتصور في الاول
 الانضمام الى الواقع كما لو كان السواد والبيضا في ذات الواقع هناك شيئا واحدا بهما الموصوف والمعروض كالشرب وثانيهما الوصف
 العارض كالبيضا في نفس الماهية انما هي في الواقع الوجود بهيئة المعنى التي الخارج والذهن في الوجود في الواقع
 شيئا واحدا الهية والوجود في نفس الماهية انما هي في الواقع الوجود بهيئة المعنى التي الخارج والذهن في الوجود في الواقع
 ما لم يكلوا به الذهن ليس الوجود قائما بالماهية في الذهن حتى يتبين ان الماهية متعينة في الذهن بالوجود بهيئة المعنى فالحق
 على هذا التقدير انما يصعد المعاصر لمحقق الدواني لكن الوجود وايضا ليس عارضا بهيئة المعنى في الذهن للبهية كما توهم
 اذ كان الوجود ليس منضمنا الى الماهية كما هو الحال في الخارج ولا في الذهن كذلك الوجود وايضا ليس منضمنا اليها كما هو الحال في
 الخارج ولا في الذهن وما زعم الخواص ان من ان الوجود عارض بهذا المعنى في الواقع للبهية وان الماهية خالية عنه في

الواقع فان الاتصاف بالمعنى يستدعي ان يكون مثبت له غالبا عن الشيء في الواقع وان الاتصاف بالوجود والمصدق
 السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذه المعنى في غاية الضعف ما اولاهما بينما من ان الوجود ليس عارضا بهذا المعنى في
 الواقع للماهية اسلكيت والاتصاف بهذه المعنى يقتضي التباين والتمايز بين الموصوف والموصوف وليس مستلزاما من
 الماهية في الواقع وانما هذا مستلزم في التمهيد من انه ليس للماهية في الواقع مرتبة يكون هي غالية عن الوجود ولا تكون
 الاخرى في تلك المرتبة ولما قول بان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون مثبت له غالبا عن الشيء في الواقع فسلم
 لكن ليس للماهية التصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصفات السابقة عليه تجري ان يكون للماهية في الواقع مرتبة لا يكون
 هي فيها مصحح الاختراع الوجود ونظائره كتحيزه ان يكون حقيقة الانسان في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها مصحح الاختراع
 الانسانية فان كان ملوذا بهذا الماهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان الماهية موجودة في الواقع وليس الوجود نظائره
 موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية غالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى اذ لا بد وليس الوجود
 نظائره عارضة للماهية عروضا يقابل هذا المعنى من المخلو فسلوا ما افادوه لئلا نأخذهم الحكماء من ان الخوان ربي الى ان
 يخلو للماهية الموصوفة من الصفات ان لا يكون الصفات عليه ولا ثباته لهذا المعنى مستحق في الاتصاف بالوجود وانما جري و
 وجوبه ان اريد ان لا يعبر بها الصفات في نفس الامر فذلك لا يمكن ان يكون عروضا لصفاتها بل هي متعينات لا اكسل منها
 اذ الاتصاف الواقعي هذا الخوان ربي عليه من ثبوت شيء في الشيء في الواقع والريب في ان الاتصاف بهذه المعنى يستدعي
 ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة لا يكون فيها متلبية بالصفه وطالبا الحكم بها ثم بعد تلك المرتبة تصير متلبية
 مصداقا للاتصاف بها ولا فسك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود وانما جري ووجوبه فان مصداق الوجود
 ووجوبه من مرتبة الموصوف ولا يلزم من عروضا لصفاته الموصوف بعد مرتبة علوه عنها اتجمل متعينين اذ اخلو عنها في مرتبة
 والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان بالوجود وحسب المصدق حين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصدق حين
 حقيقة الانسان لم يصح تجزئها بالماهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لا يصح تجزئها للانسان عن
 الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروضا ثبوت شيء في شيء في مرتبة الحكمية بحيث يكون
 لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكمية فشا فاقى فبوتيل معين الاول ان يكون في الواقع ثبوت شيء في شيء في مرتبة
 ثبوت شيء في شيء في مرتبة الحكمية الذي هو في مرتبة الحكمية من ثبوت اسوا للمعنى في الواقع في مرتبة الحكمية الذي هو في مرتبة الحكمية
 فبوتيل هذا الثبوت بالوجود والماهية والاتصاف بها بان ان يكون الموصوف في الواقع حيث يصح عن الحكمية
 الذي هو في مرتبة الحكمية في الملاحظة الذاتية فهذا المعنى من الاتصاف متحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكمية اذ لا

يحكم شيرت لاجل الموضوع في جميع القضايا والاتصاف بهذا المعنى متحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي الواسع
الذي هو اذ لا ذهن يحكم على الماهية بانها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية شيئا
بالوجود الماهية ولهذا الثبوت الذي ينشأ في الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن في
نفس هذا الثبوت ليس في مرتبة الحكم عنه والمصادق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فنقولنا الماهية موجودة في الخارج وفي نفس الامر
او في الذهن ليس حكاية عن هذا الثبوت الذي حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما هو عند المحقق الدواني واتباعه فان ثبت
كل صف خارجيا كان اذهنيا لموصوف في مرتبة الحكاية الذهنية لا محالة كما يكون في الذهن قلنا متوجب كون هذا الثبوت في
كون القضايا التي يحكم فيها هذا الثبوت ذهنية لزم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية او ذهنية
واقعية غير متحقق مصداقا لثبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فنفسار هذا الثبوت ومصادقا لكان في الخارج
كان هذا الثبوت والاتصاف خارجيا والقضية المشتبهة عليه خارجية كقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود
للانسان في الخارج وبهذا الثبوت والكان نفسه موجود في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكن فشاو ومصادقا هي الماهية
المستقرة في الخارج فيكون هذا الاتصاف خارجيا ويكون الخارج طرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم يكن طرفا لوجوده وان كان
فشاره ومصادقا في نفس الامر نسب هذا الاتصاف اليها ويكون القضية المشتبهة عليه حقيقية كقولنا شئ موجود والكان فشاو
ومصادقا في الذهن كقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت لقفا ذهنيا والقضية المشتبهة عليه ذهنية ويكون الذهن
بما هو طرف لمصادقا طرفا لنفس هذا الاتصاف مما هو طرف لمرتبة الحكاية كقولنا شئ موجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعي
بانه ثبوت شئ في الواقع بمعنى انه ثبوت شئ في مرتبة الحكاية بحيث يكون له فشاو في الواقع يصح عنه الحكاية بهذا الثبوت
كان مما يجب ان يكون هذا الاتصاف بسبب مصداقه ذهنيا بل الامر في كل تفصيل الذي ذكرنا ولا مجال للمصداق
للمحقق الدواني لاجل الاتصاف الماهية بالوجود والوجود في نفس الامر اذ هذا المعنى من الاتصاف لا يوجب ان يكون بين الموضوع
والصفة والمعروض والعارض تمايزا وتمايزا في الواقع وبما انكاره انما هو على ذلك لا سبيل للخوض اسى الى القول بتحقيق
الحال والاطلاق في كل الصنف بهذا المعنى بل لا إطلاق في الواقع انما يكون في الاتصاف بصفات الانضمامية والصفات
الاستثنائية لا لاقتراح بعد تحقق الموصفات في مطلق الاتصاف اذ لا المعنى من الاتصاف يستلزم ان يكون الموصوف
والصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة ولا يستلزم
خلو الموصوف واطلاقا عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الاتصاف ان يكون الموصوف في الطرف الذي هذا الاتصاف
حكاية عن تمايزا عن الصفة غير مخلوط بها كما يلزمنا المحقق الدواني وان اريد بالاتصاف والمعروض الواقعي ان يكون الموصوف

في الواقع طاعة الحكم بالصدق صدقنا له ساكن في ذلك انتقام لحيته وبعده استراحتها فلا ريب في ان الماهية منتزعة
بالوجود في الواقع بهذا المعنى بغير هذه الاضافات بغير كونها انتزاعا فان كان منتزعا استراحتها في الخارج فمذلة الاضافات
خارجي وان كان في الذهن فهو ذهني وان كان في نفس الامر فغيره فمفروض الامر فلا انصاف بالوجود الخارجي خارجي وان كان
ذهني وبالاطلاق واقعي ولا يستدعي في المعنى من الاضافات فلو الموصوف عن احصائه في الواقع كالحقيقة انما لا يرد في كون
الموصوف متميزا عن احصائه غير مخلوط به في ظرف الاضافات كالتي هي المحقق الوداني ولا تغاير للموصوف والاحصاء وجودا كما يجب
الاحصاء الشكلي في الوجود وجها للثبوت وكما حسب السبيل المحقق والاحصاء العقلي والذين يظنون ان ظرف الاضافات بالوجود
الخارجي ليس بها خارجي من حيث هو بل انه هو الذي يتجه من حيث هو نفس الامر كخارج ولا الذهن كذا فنحن اهل الزمان
واصح كلاما ان ظرف الاضافات بل ان كان هو نفس الامر فمفروض الامر فمفروض في الخارج والذين ليس هو الذي من احصائه
فمفروض ان يكون هو الخارج والاطلاق ان كان يريده ان كحقيقة يكون الماهية والاحصاء موجود في الخارج انما يتحقق في الذهن
امان انما يتحقق في الماهية والوجودا خارجيا وان اقبل بعين الماهية بالوجود في الخارج فذلك حتى الاذيقيل المبدئي
اذ لا يرد من ذلك ان لا يكون الحقيقة القائمة بالماهية موجودة في الخارج خارجية صادقة ولا ان يكون الوجود الخارج كحقيقة
بالحواس التي يكون مصداقها خصر من كقول الموضوع في الذهن ان ان يريده وان فشا صحة انتزاع الوجود الخارجي و
مصدق الحكم هو مضمون قول الموضوع في الذهن فذلك باطل حيايات سبقت ومن ليس الواضع ان صدق قولنا
الاحصاء موجود وليس مرتبة بغيره الا ان يريده لا فرق بين ان يقال الماهية موجودة في الخارج وبين ان يقال
الماهية متصفة في الخارج بالوجود بمعنى بنائي في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التي مباهاها
انتزاعية وان لم يكن مغايرتها بتمامها بل هو مغايرتها في الواقع اذ لا قيام لها بها في الواقع هو مضمون ما نحن الاشك في
ان هو متساوي انتزاعا مباهاها في الواقع ضروري لصدق المشتقات على تلك النشأ ووجود تلك النشأ مع اشتراط
تلك البلى فصدق تلك المشتقات ومذلة انتزاع تلك البلى مشاوقا ان لا يجب ان لا يتحقق الذاقي وصاب الذاقي
الذين مع اشتراطها بان الوجود قائم بالوجودا قيا حقيقيا او قيا مجازيا بمعنى قيام الشيء بغيره الذي لا عدم الشيء بغيره
وان البليات المحركة موجودة في الخارج والواجب سبحانه موجودا في الخارج وانما البليات المحركة موجودة في
الخارج لظن ان البليات المحركة ليست متصفة في الخارج بالوجود ولم يتطابق القول بكونها موجودة في الخارج فانما
ان الوجود قائم في الخارج بها وان كان قيمتها في الخارج انتزاعا فلا محذور القول بكون انصاف الماهية بها انتزاعا
خارجيا وسياتي في الاشارة على ما يريدها كحق ضرورتها واصلها الا ان ليس فغرضنا ان يريدها بغيرها فغرضنا ان يريدها

هو لا الشاير فضلا عن السامية والجاهلية وبما قد عرفت ان معنى الوجود ما حاصل في الذهن لا يوجد الاشارة لانه قائم
 بالذهن لا بالاشارة وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والعمليات الموجودة في الخارج لا تحصل في الذهن بان احاصل فيها شيئا
 قلنا بقوله الانسان مثلاً وحكم الذهن عليه بان موجوده ما حاصل في الذهن شيخ الانسان شيخ الوجود ولا الانسان نفسه ولا
 الوجود نفسه فلا معنى لكون الانسان متحققا في الذهن بالوجود نعم في الذهن شيخ الانسان وشيخ الوجود بمعنى قولنا الانسان
 موجود ان ما يتبع عنه شيخ الاول هو ما يتبع عنه الشيخ الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متعينة
 بالوجود الخارج نعم هذا التركيب الذهني حكايه عن الانقسام الخارج الذي هو نفس الماهية الانسانية المتعينة لا غير
 احسن عن كافي السميان وانما يتبع ظلمات الربوب والظلمات التي فيها ذكرنا شبهة كذا توسوس في صدورنا ان نظرون وهي انه
 لو كان نسبة الوجود الى الماهيات قاطبة لنسبة الانسانية الى الانسان لزم ان يتشارك جميع الماهيات الجوهرية والعرضية بل
 الواجب سبحانه في حقيقة جسامته فيها يكون هي مصداق الوجود فتقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين المتعاقبات
 هي مصداق الوجود وبما تبادوا وجبت الوجود لذاتها على ما يرام المصروفية الكلام العلماء والاعلام بواهم الشيء والاسلام وقد استوفينا
 الحكم فيما يتعلق بهذا المرام في انفسنا الموصوم بالمرض الجود المستوفى في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عزم من القول
 في هذا الاشارة اليهم ولقد رغبنا اليهم في هذا التمام اذ قد زلت فيه الاقدام وضلت خيالنا فيهم ولما شئت السهام ومارت
 عتلت الحكماء العظام فقد كانت هذه المسئلة من غير معنى مسائل العلم الا على وادق مباحث الفلسفة الاولى وعلى فزت
 فيها بالفرق اعلى بفضل بل بفضل النعمان والحمد على ما لزم الطول والانعام والاستعانة وحسب الاعتصام اذ دل
 الاتفاقية والالهام ابعث اثنان في تحقيق طرف الانقسام بالوجوب فاعلم ان الانقسام بالوجوب كالاتصاف بالوجود
 هذا ويجوز لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقدير الوجود لذاته او بالغير فهو لا يغير ليس هذه انضمامية زائدة على ذات
 الموصوف متعينة الماهيات في الخارج اذ في الذهن بل هو امر خارجي ونشأ انشراطا نفس الذات الحقنة الواجبة لذاتها بالضرورة
 المتعينة بافتقارها على ما كان اريد بالاتصاف والعروض التي هي ان يكون في الخارج شيان منها ان احدهما عرض
 والاخر من غير ان انقسامات انقسامات بالوجوب انقسامات واقعية ولا يمكن ان يتوهم ان الموصوفات في الواقع مرتبة يكون في
 قابلية عنها في تلك المرتبة كما عزم الخواص ان لا يتقبل الانقسام في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التفسير
 ما ذهب اليه المصدر الشيرازي من ان الوجوب ليس حاجزا للماهية في نفس الامر لا خارجا ولا زائدا ولا فرق في ذلك الحكم بين
 الوجوب بين مفهوم الواجب كانه هذا الذي يجب من ان الواجب عارض للماهيات فانهما ظلمات الوجوب كما عرفت فصلا
 في الوجود والوجود وان اريد به ان يكون الحقيقة في الخارج بحيث يلحق انشراح الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا بد

ان من غير الواجب من غير الواجب ما عدا ان الحق لا ينفك عن الحق في نفس الامر في الخارج بحيث يتغير عن حاشي الواجب وغيره
 الواجب لا يتغير مع ذلك الواجب عليها وجهه انزل الواجب عنها على حصولها في الاذن وانما انقضت العقل بايا لها على
 طرف انقطاعه لتغيره حتى يظن ان تغير الانقضاء بالواجب هو الذي من ان الوجود الذي في شروطه وان انقضت العقل
 ليست غريبة وقد سبنا الكلام في ذلك كله في البحث الاول فان الانقضاء بالواجب كالانقضاء بالوجود سواء لم يرد
 ثم لا شك في الانقضاء بالواجب لا في الواقع وانما في الانقضاء بالواجب السابق فيه وجوده من الاشكال منها ان الواجب
 السابق عند عدمه على تقديره لكن وجوده ولا يسمي بالواجب السابق مع ان لا يتغير على تقدمه على تقديره وهو موجود
 وكيف يمكن ان لا ينقض الماهية بالواجب ثم يتغير باوصافه من اكمال مع انه لا يمتنع قبل اكمال والتغير لا يمتنع في العقل
 بان سبق الواجب على التغير بالوجود ليس زمانيا وانما هو بالذات لا بالسبق الاخر اعم على مناسبتها وان كان بالذات غير متغير
 واجب منه صاحب الحق المبين بوجه الاول بان من الصفات الخفية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باعد
 الانقضاء ذلك في الصورة بالقياس الى الوجود في عالمها من حيث هي صورة شخصية حاله في الوجود متغير عنها وجهه
 انها صورة متقدمة عليها متغيرة اياها كذلك فكيف يمكن في الصفات العقلية على تلك الاشكال كالواجب وقد علمت انه يشهد
 الصورة من غير واجب كل ما يتبين من حيث هو تلك الحقيقة والوجود وصف يعرف الماهية في عالمها العقل يتغير عنها تارة في
 من حيث هو ليست بواجب الماهية الى العلة الجارية اثرها على تقدم على الماهية في العرش عليه الصدور عنه استغنى
 بذلك عن تلك الاخرين صادرة بل ان تلك صادرة اذ ما يبعد على فعل في الماهية انه مهية كالانسان مثلا وان كان
 واجب في نفس الامر كما يشهد الى اكمال الواجب من حيث نفس ذاته بما هو من حيث هو طبيعة لا بما وصفه بالكمال
 وانما هو واجب التجوهر في نفس الامر سبق في الاستدلال الى اكمال من حيث نفس هو بواجب الوجود في نفس
 الامر سبق في الاستدلال الى من حيث هو بواجب الوجود في نفس هو بواجب الوجود في نفس هو بواجب الوجود في نفس
 العقل باينها ولا واجب التجوهر من تقدمه على اكمال الواجب ثم صادرة فيها من فاعية الوجود من فاعية الوجود من حيث هو بواجب الوجود
 متصورة بهذه الصورة نهائية صورة من تقدمه البعد الى اكمال فمتصورة الذات من وجوده فمتصورة بهذه الصورة نهائية صورة
 بينها من انقضت والفرق ان الاول في الصورة متساوية التاثيرين بحسب نفس الامر والواجب ليس شيئا بين الذات
 فمبينة بل برادها على تلك الماهية المجردة في عالمها العقل واحد وعرضها العقلية والاشكال الذي يشهد الماهية من حيث هو بواجب الوجود
 متداني فمتداني العقل على استناد الماهية ووجوبها الى اكمال كغيره ليست على اكمال بل هو ليست ضرورة العقلية و
 البطالة بحسب نفس الماهية فاذا ان الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب العلول المجردة في العلول

على سائر المرتبات التي هي المحمول في الحاد العقل لا يلزم من كنهان لما يتقدم على عروضه في العقل من حيث هو عرضة بحسب
المحصل بالفعل في الحاد العقل فالعقل من حيث الحصول بالفعل في الحاد العقل ذلك هو غير العرضية والعرضية متساوية
لا محالة نفس هيته المتفرقة هناك على وجوبه من حيث الاستناد الى الحاد العقل بحسب نفس الامر متقدمة واجبة على نفس هيته المتفرقة
من جوهر الحاد على نفس الامر متبني ونحن نقول ان كل ما ذكره مستطرد وخراف لا يتناول الحقيقة الا بالانطلاق تقياس
الصفات الاخرى على الصفات الحسية فاسد لان الصفات الحسية متساوية في الوجود عن موصوفاتها بالاداء وغيره من موصوفاتها
في الواقع فلا يستلزم العقل في بادي الزمان ان يكون بعض الصفات الحسية يتقدمها تقدمه على موصوفاتها متساوية لها
بمضمونها بالاشغاف متساوية عن موصوفاتها متساوية بها بخلاف الصفات الاخرى لانها لا تتقدم عن موصوفاتها بحسب الوجود
في نفس الامر وليس لها وجود في نفس الامر ووجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
موصوفاتها واما ثانيا فلان الحقيق عليه معنى سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما في المشايخ فاسد كما اشرنا اليه في البحث
الاول حيث تكمن على كلام الحق الزاني في طرف الاقصاء بالوجود واما ثانيا فلان قراره بحسب هيته الى قرار الصدور عنه
ليس تحت معنى لان الوجوب لما كان معلوما من تلك الحقيقة والوجود معنا ليعرض الهيولى في الحاد العقل يتاخر عنها تاخرا بالهيته كان
متاخر عن الماهية بانه حقيقة اخلاص هيته التي يتاخر بها عن الماهية اعني حقيقة انه كالحقيقة والوجود هي حقيقة نفس انه وهو
لا يتاخر عن تلك الحقيقة بانه حقيقة اخلاص هيته التي يتاخر بها عن الوجوب متدا على الماهية باعتبار تاخره عن تلك الحقيقة والوجوب عن كل
تلك الحقيقة والوجود في تلك الاعتبار فانه بما هو تلك الحقيقة والوجود متاخر عن الهيته لا محالة كما اعترف به في الحاد العقل
ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الحاد العقل فانه قد سلم ان تلك الخراف اعدادا وعن الحاد العقل فذلك
الاثر الواحد الصادر عن الحاد العقل بالذات النفس الهيته فيكون الوجوب متساويا صادرا عن الحاد العقل بالعرض هيته صدوره الهيته عن
بعضه ان هناك جلا واداء متعلقا بالهيته نفسها ولا بالذات والوجوب ثانيا وبالعرض لا ريب في ان لها الذات سابق على العرض
وبما العرض متاخر عما بالذات فيكون نفس الهيته بحسب نفس هيته سابق في الاستناد الى الحاد العقل متساويا واجبة التجوهر هو التجوهر
فيكون المتفرقا متصل هو الوجوب يكون الهيته متفرقة عن الوجوب صادرة عن العرض في استفسار طائفة البطلان قوله انه
بما هو واجب التجوهر في نفس الامر سبق في الاستناد الى الحاد العقل من بحسب نفس هيته متساويا صادرة عن العرض هيته هيته لانها
واجبة التجوهر في نفس الامر هو الهيته فيكون محصله ان الهيته بما هي واجبة التجوهر سبق في الاستناد الى الحاد العقل من الهيته بحسب
نفس هيته ذاتها بما هي ولا يخفى انه بذلك الماهية بما هي واجبة التجوهر متقدمة على هيته الماهية بما هي ولا يعقل ان يكون
الماهية بما هي عرضة لحد من سابقه في الصدور عن الحاد العقل على نفس هيته الماهية واما فاسد فلان ما ذكره من التفصيل نقل

[illegible]

في البيوت فكيف يتصور ان يكون البيوت قبل اقرارها على الصفة المطلوبة فانه بان كان العقل بعد ان كان العقل
 فرج لتقرر العقل ان لم يكن حاله في البيوت لم يكن البيوت متصوره بها واما ما قلنا ان قوله في العقل من حيث
 الحصول بالفضل في كمال العقل ذلك هو غير المتصوره والمقصود منه تقدم الامارة نفس بامية للتصوره هناك على ما يجب في
 غاية الاستعداد لان طرف الاضاف بالوجوب ليس هو كمال العقل كما يتصور ان لا الاضاف بالوجوب الاضاف انما هي
 كما حصلت في كمال العقل ليست صحيحة لا استمرارية ليست صحيحة انما هي متصوره بانها متصوره بالفضل في كمال العقل قد استعملنا الكلام
 في ذلك بالا مزيد على ان ذلك العقل نفسه قال لغيره ان ليس من شرطه ان يكون العقل الاضاف بمعنى سبق الوجوب والاضاف
 ان يتكفي كمال العقل شيئا من ذلك بالفضل بل انما سئل ذلك كون الشيء في نفسه حيث لا داعي لكان العقل بالاضاف هو في نفسه
 في نفس الامر ان يخرج من ذلك بالفضل حكم عليه انتهى وذا صريح في ان طرف موصوفية الماهية بالوجوب السالبي ليس هو كمال
 العقل بل نفس الامر بالمهية بل اذكره في ان لا يخرج من تلك اللفظ ان يكون العقل بالاضاف ان كل ممكن في العقل
 جعل بالفضل من حيث تقديره كماله في تلك في تلك في الماهية حقيقة وليس متصوره ذلك في الاحتمالات فاذن العقل
 ان كان العقل بالوجوب السابق قبل اعتبار تقديره من الممكن متعلقا بمفهومه الذي ليس بالمازاهية تقديرية فيكون يجب في كمال العقل
 لذلك المفهوم بالاضاف لكان ان يتجلب من حيث تقديرية الى حيث حقيقة فيعمل بالفضل الماهية الحقيقية فتصف بوجه التقدير
 بحسب مقتضى انما بالفضل بالفضل في حقيقة الوجود بالاضاف الى التغيير حكما عليه بالوجوب ليعبر عن ذلك بالوجوب
 السابق ثم يعبر عن الوجوب بسبب التقدير والوجود والاضاف بالاضاف الى الشيء وهذا يجب ان يكون العقل بالفضل
 الوجوب السابق متعلق بالمفهوم الذي في كمال العقل بالفضل بعد وجوده في العقل كما يدل عليه قوله متعلقا بمفهومه الذي ليس بالمازاهية
 تقديرية فذلك ضعف لان ذلك المفهوم موجود في الذهن بوجه غير وجود الماهية في الايمان متغير متغير تقديرية بالمازاهية بالوجوب السابق
 غير وجود السابق فلا معنى لكونه بوجه السابق من ذلك المفهوم الذي على ان الكلام في الوجوب السابق لذلك المفهوم الذي في
 التقدم على تقديره لا معنى لغيره فيكون يجب في كمال العقل لذلك المفهوم بالاضاف لكان ان يتجلب من حيث تقديرية الى حيث حقيقة
 اذ انما العقل في كماله في وجوبه لكان الماهية التقديرية الى الماهية الحقيقية بالمازاهية لكان الايجاب بالوجوب من الماهيات
 التي ليست مرتبة في العلم بالاضاف والاعتقاد الذي ليس الوجوب متعلقا بخصوص كماله الذي ان يكون ان لا يتصف بالوجوب
 السابق في الماهية التقديرية فهذا انما هو الماهية التقديرية لا شيء محض قبل التقرر فكيف يجوز الاضافا لغيره واقعية متقدمة على
 الوجوب لا الشيء لغيره لا شيء محض الماهية التقديرية شيئا لا لاجاب الثالث ان الوجوب السابق على تقديره من الممكن انما يكون كماله
 من اوصافه انما بالفضل فاذن استتمت تحقق الحلولية وجب العمل ان يدرع الماهية فموجب التقديرية فالعقل لكان الماهية

المجرب من جود الجاهل يقتضي انما في طلبها بحيث تستدعي ان لم يجرى لها عليها اولاً وجوب ان يجهلها ثم يقتضي جارية
 الجاهل لا يماثل مقتضى وجوب التفتق من حيث الاستدلال الى الجاهل بوجوب لا يجهل فيكون الياء وذا هو وجوب السابق ثم
 يقتضي وجوب التفتق بوجوب الياء في حال التفتق وذا هو وجوب جرت فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث يجب سبقها بان يجب
 على الجاهل ان يسمع شيئاً من يجهلها وذا هو وجوب التفتق والى الجاهل من حيث الاستدلال الى الجاهل شيئا فاعل نفسها وعروضها والى الجاهل
 الجاهل استناداً الى يجهل بحكمها على الجاهل ان يصد عنه نفس ما يجهل ان يفتق من الجاهل بالاضافة الى الجاهل كسب
 الجاهل من حيث وجوبه بالاجاب فاذن في المعنى وجوبه باعتبار الجاهل باعتبار آخره وهو وصف ما من الجاهل باعتبار الجاهل
 باعتبار آخره وان الجاهل من حيث وجوبه نفس ذاته وصدق حقيقة وجوبه يجهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 وصف من اوصافه فلا يقتضي من كون وجوبه قبل مرتبة التفتق ما يجهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 الا انما في الرواية المكتوبة وقرى الاضافات الى انما في الحقيقة فلا يجد ان يكون قبل ذلك اقرب اليك من حيث الجاهل
 الى ذلك من ذلك الى ذلك من ذلك الى ذلك من ذلك من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 عن الاجاب في وصفه للجاهل في ما اخذ من كلام الانام في الجاهل حيث قال انما في الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 بعد ذلك من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 لذلك وجوبه بالانتماء الى الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 به لا يمكن ان يكون قاطعاً في وصفه للجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 وصدق عليه ما ذهب اليه في الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 للوجود وانه وجوبه بالاجاب باعتبار ان الاضافة منه الى الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 كما ان الصفات العقلية فقد احاطت خبراً بان في التفتق ليس بسبب انتماء الى الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 على التفتق واليه لان الجاهل لا يفتق بوجوبه بالاجاب من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 عليه وجوبه ان يصد عنه نفس ما يجهل ان يفتق من الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 وجوبه ان يصد عنه يجهل بوجوبه في الجاهل لا يفتق فلا يكون وجوبه صفه للجاهل حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة
 وصف لما هو الوجوب حقيقة هو بوجوبه في الجاهل لا يفتق من الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 وصف للجاهل كونه ليس بوجوبه السابق الذي في الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل
 حقيقة وصفه في الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل من حيث الجاهل

الكلام بالاجمال ما ذكر من ان الجمل هو حقيقة لغت من نوت الجامل شان من شكونه الى آخره كلام شعري اذ لا ريب في ان
ذات الجمل ربانية متفصلة عن ذات الجامل فكيف يكون صفة الجمل قائمة بذات الجامل وكون الجاملية والجمولية اتم
الارتباطات من جهة الجمل الجامل لا يستلزم ان يكون ذات الجمل هي جنبا ذات الجامل حتى يعجز ان يكون الجمل قائمة بذات الجامل
فكلام سابق بان تجيب من كلام الحكم المصنف ثم ان الحكم المصنف اخذ في جواب الاشكال ان الحق ان ذلك الوجوب امر مفضل كسائر
الصفات العقلية ويكون قائما بالمستور من الممكن عند الحكم بحدوثه انتهى وظاهر فساد اذا انصاف الممكن بالوجوب ليس مرتبة
بان يكون مقصورا وليس وجوده الذي شرط ان يكونه جابل بل يجب الممكن فيتم فوجوده ثم يتصور حكم عليه باحدوثه فقال المصنف
الذي في في الحواشي بالجدية على شرح التجريد تحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب الوجودي لا يرتفع
منها لانه لا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول القادر التفرعية ولا معنى بان يقال وجوب
الانسان فوجد ولا شك صلا لانسان السان فوجد بل هو في مرتبة الانسان موجود في مرتبة الوجود انسان بل التقدم للوجود
اذا الوجود نفس فعلية الذات انتهى وانت تعلم ان العقل الحكيم بان العلل وجب فوجد وكما تقدم الوجوب على الوجود فالوجوب
الذي في مرتبة الذات او متأخر عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود وتقدم الوجوب الذي هو في مرتبة الذات او متأخر عنها على الوجود
او متقدم عليها فيلزم انصاف الذات بالوجوب قبل فعليتها وبتجريد مقول لا يمكن ان يقال ان الانصاف لا يستند على فعلية
الموصوف لاننا اذا لم يكن الموصوف فعلية فأي شيء يتصف ولان يقال ان الفعلية غير الوجود والانصاف لا بد من فعلية
الموصوف في مرتبة الانصاف بالوجوب السابق للموصوف بفعلية سابقة على وجوده كما زعم الحواشي في حاشية على حاشي
شرح التجريد ان الوجوب السابق كانا سابقا على وجود الموصوف بكذا كجواب سابق على فعلية بل الفعلية والوجود مسبب
المصدق امر واحد فلا معنى لكون الانصاف بالوجوب السابق في مرتبة فعلية الموصوف وشهدا على وجوده فانظر الى بولام
الاعيان المشابهة كيف تخطو في المثل ولم يجدوا سهيلا الى انقصي عن ضيق الاشكال ونحو بفضل ربنا الكريم
الفضل شريف غفر لي بالغير نحو الاضلال كل العقل فانظر من جهة الاشكال في الانصاف بالوجوب السابق الى وجه
يتوقف الانصاف على وجود موصوف ما في الخارج او في الذهن كونه موصوفا ثبوتيا فلو كان العلل الاول متصفا بالوجوب يكون
هذا الانصاف بسبب الوجودين ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الخارجى لتقدم الوجوب عليه بالذات لان يكون سبب الوجود
الذي لان الوجود الذي للعلل الاول متأخر عن وجوده الخارجى ووجوبه في الاشكال قريب لانه عن ان يقال حسب
الاقوال المبين بهذا الاشكال انه يجب عند ذكر الاجابة التي عرفت فاهلانية ليس من شرط هذا السبق وبه الانصاف ان يتحقق
الحفاظ عقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما ساد ذلك كون الشيء في نفسه بحيث لو اعيى كمال العقل لا يصلح به محال فنفسه في

نفس الامر ان تميزه من ذلك بالفعل الحكم عليه ثم عرض جوب مسدود من الجاعل للفاعل ولا ثم ليس بعد التقرير هناك اي في
 المحلول الاول انه لا يكون الا بتبادله لا انحصار هناك ثم ما قوى انهي خصا وانت تعلم ان ما ذكره اوله لا يعني شيئا الا
 المحلول الاول ما استصف بالوجوب السابق على الثاني ثم الاشكال لطل سبق الوجوب على تقدير كل ممكن وجوده وعلى الاول
 لا بد ان يكون المحلول الاول غير متقرر وجوده في مرتبة الوجوب السابق والا لم يكن هو متناصرا على معنى الوجوب في الاشياء
 الخاضعة لا يجوز ان يكون معنى الاشياء شيئا فضلا عن الوجوب فاما ان يكون متفرد وجوده في الخارج وهو باطل السبق وجوبه على تفرد
 وجوده في الخارج او يكون متفرد وجوده في الزمن فهو متاخر عن وجوده في الخارج وهو باطل السبق وجوبه على تفرد وجوده في الزمن
 الا انصاف بالصفة الاشياء ان لا يوجد الموصوف بالفعل في كمال العقل ان يستخرج العقل الصفة منها بالفعل كمن يجب ان
 يكون الموصوف في نفس الامر بحيث لا يتعارض الصفة منه والرب في ان ذلك لا يستلزم شيئا من استخراجه منه وتفرده واما المذكور
 انما قد عرفت ما فيه فاقبل من وجود الاشكال ذكره الشرعية قدس سره ان الوجوب هو تلك الوجوه الفعلية في كيفية
 لوجوده فكيف تقدم عليه منها ما ذكره المحقق الموالي من ان الوجوب جهة التعيين فيكون القول بتقديم الوجوب على الوجود قول
 بان الحكم صادر جوبا بالضرورة ثم ما وجد وهو كلام قال من التحصيل قد مر ذكره من الوجوب في فروع تحت ارجح التحصيل
 المقام ان الية المكشوف قد فسها ليست ضرورية الفعلية والتفرد والوجود لا ضرورية الفعلية والتفرد والوجود فمبنى
 بين ان تفرد يكون من ان لا تفرد لا يكون ثم ان تحقق العلة الكافية لتفرد وجوده او العلة الكافية لطلها وجودها
 اتفق ذلك لتفرد بغير تفرد وجوده واطلها وجوده بالضرورة فلهذا المعنى اعني ان تطلع التذنب وتبرج اعطى في تقرير
 والالتزام والوجود لعدم الوقوع هو ان الوجوب السابق في المعنى متاخر للضرورة وان كان الذي يوجب فيه الوجود لعدم
 الوجوب على وجهين فاما هو مشترك في المعنى لا يعني ان في المعنى لعل اعراضا في ذلك التفرع هو القائل يستقل الاسم في اختصاص
 تفرد الية المكشوف واطلها السبب لجميع خواص التاثير فان الفاعل المستقل هو الراجح لا ان يكون الراجح لا تفرد في غيرها
 قالوا ان على وجود الية المكشوف هو ذلك لا يتخرج في المعنى اعني علة التكتة فانها للدرجة الارتفاع لتفرد في غيرها
 الية المكشوف لا لظان الية المكشوف في كل طرفه بل في كل طرفه لا يتبع احد المتساويين بالمتخرج حكم بانها ليست فريدة
 وصح انها ليست فريدة وان قلت التذنب التي لبيان في نفسها فلهذا افاده الحكم المتفق من ان ذلك الوجوب هو على قائم
 بالمتصور من الحكم عند الحكم بالية ان المتصور من الحكم عليه في كل الوجوب في الفصل مع قلاير عليه اعدا
 عليه ما قبله ان الوجوب ليس صفة مضمرة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا يمتنع منها فان ما وجب بالفعل على
 المتفرد في الواقع في الراجح فاعلم ان قال ان كان في من ان وجوب المحلول ما هو من صفات المحلول المستقل في كل

بان المحلول يجب فوره لا يخفى في العقل كون العلة تامة مسلما فلا بد من كون الوجوب السابق الى تامة العلية حكما في غاية السقوط
 لان معنى ان المحلول يجب فورا لا يخفى في العقل كون العلة تامة مسلما فلا بد من كون الوجوب السابق الى تامة العلية حكما في غاية السقوط
 انما يحكم بالوجوب الممكن بهذه المعنى ولا معنى للوجوب السابق غير هذا فهذا هو الحق المحلول عليه صاحب اليمين ان ما هو محل هذا
 التحقيق المتأخر في كل ما يتحقق الا في كونه زائجا لا واحد شافلا لا اقل بان الوجوب السابق وجوب ان يصير المحلول عن العلة
 ثم جعل من صفات العلة صفة محكومة من صفات العلة يكون المحلول من لغوت ايجال قد نبهنا على فساد ولو انه قال ان مثل اقل
 سلم من الخسار اجماعا امدولى الحصة افاعترفت باننا علم ان الاشكال الاول الثاني انما يتوجه لو كان فسادا انتزاعا لا معنى من
 الوجوب ذات الممكن الثالث ناش من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى التخرج ورفع التذبذب بين الوجوب بمعنى تاكيد الوجوب وانه
 هو كفايته للوجود وكذا الرابع لان الوجوب لذى بوجبه القضية هو معنى الضرورة والوفاء لا بمعنى التخرج فلا ينفذ من الوجوب
 السابق القضية الضرورية نه غاية التحقيق وادولى التوفيق البحث الثالث في ظرف الانقاص بالاسكان العلم بالاسكان
 هو سلب ضرورة التقدير والوجود وسلب ضرورة اللاحق والوجود سلبا بسيطا ولا ريب في ان السلب البسيط بما يجب
 بسيط ليس له شذوذ اصلا فحقبة الاسكان اعني هذا السلب البسيط ليست عارضة شئ بالحقبة فمفهومه قد يعتبر في السلب معطلا او
 محمول سالتما محمول في غير عارضا فالاسكان بمعنى السلب البسيط لما لم يكن عارضا شئ لم يكن شئ باستغناء حقيقة فلا انقاصا
 حقيقة حتى يحكم في ظرف الانقاص بل معنى الانقاص شئ بالاسكان بهذا المعنى صدق الحكاية انه ليس ضروري بالتقدير والوجود
 ولا ضروري باللاحق والوجود وصدق هذه الحكاية لا يستلزم ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن
 في نفس الامر لان هذه الحكاية سالتة صدقها لا يستلزم وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالاسكان قد يكون بمطابقها النفس الامر
 مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج والذهن فيكون القضية اشتملت عليها سالتة حقيقة بتيمة وقد يكون بمطابقها الخارج
 فيكون القضية المشتملة عليها سالتة خارجية بتيمة وقد يكون بمطابقها الذهن فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالتة ذهنية
 بتيمة فيكون ظرف الانقاص بالاسكان بهذا المعنى ظرف صدق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن ان يريد ان لا يكون
 بضروري التقدير والوجود لا ضروري باللاحق والوجود في نفس الامر كان ظرف الانقاص بالاسكان اى الظرف الذي هو
 هذه الحكاية نفس الامر واذا قيل زيد ممكن ان كان معاه انه ليس بضروري التقدير والوجود لا ضروري باللاحق والوجود في الخارج
 كان ظرف الانقاص به اى الظرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية او المحولية ممكنة كان معناه
 انها ليست بضرورية التقدير والوجود ولا ضرورية باللاحق والوجود في الذهن فيكون ظرف الانقاص به اى الظرف الذي هو
 هذه الحكاية هو الذهن فاذا اعتبر الاسكان سلبا ادليا او محمولا سالتة المحول كان مازادا يكون موضوعه صفات الانقاص فانه غير لازم

يكون متقدرا على الشيء المتقرر في نفس الامر مطلقا في الخارج بخصوصه وفي الذهن بخصوصه يكون طرف الانقسام به طرف
 المتقرر ذلك الشيء خارجا كان او ذوقا او مطلقا في نفس الامر وبالمكان فلا مكان ليس من العوارض التي يكون خصوص الوجود الذي
 شرط في الانقسام به وادواتهم صواب التي ايسر ان الاسكان من العوارض العقلية لا لا تحت شئ بلية بلية في كمال في
 غاية ما خافه لان الاسكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا بمعنى السلب الثاني ليس من العوارض العقلية بل
 من العوارض الاخرى غير المتقرر عن نفس الماهية ولا نقل ليس طرفا محروما ولا واجب قد يرد على ذلك في غير ما صرح على ما توهم فقال ان وقع
 في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في المتقرر عقل عاقل في ذمها من كانت المفهومات في حدودها انبساطا متصفية
 بعصا قبل لك في وجهه صفة الحق فان هذه الاسرار في الاسكان في الوجوب المتعلق عوارض الاشياء في انفسها باعتبار المتقرر
 وبالعكس الى الوجود وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الالفاظ وانما هي صفة بها للماهية من حيث هي في الماهية
 من حيث هي متقرر بالفعل متصفة بالوجودين فان الماهية الاسكانية حال انبساطها وبعدها متصفة بالاسكان من حيث هي
 الاشياء بالانقسام بعد هذه الاسكان متاخرا عن مفهوم الماهية ومفهوم الوجود لا عن تصور الماهية وانقسامها بالوجود بمعنى
 بالانقسام هناك ان العقل حده في حد نفسه بحيث متى وقعت في كمال العقل بالفعل كان شاملا ان يحكم العقل عليها بالاسكان
 الا انها في عدم ذلك لا انبساطا في المتقرر في الاعيان كمن لها بنك صفة ذلك حال الانقسام والوجود حينها سابق والافعال
 وبالمكان سائر العوارض العقلية فاقطعت في وانت تعلم ان ذلك الكلام يتخط جدران قولها في متصفة بها سواء وجدت في الماهية
 هو في الالفاظ ان نفس على ان طرف انقسام الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الداخل في تلك العوارض
 من العوارض العقلية التي طرف الانقسام بها خصوص طرف الذهن لما قولها لموصوف بها الى قولها انقسامها بالوجود فما يتقضى منه
 انبساطا على انقسامها الماهية حال البطلان اذ الماهية حال البطلان لا شئ محض بحيث يكون هو صفة بصفة بل في الحكي
 ان الماهية حال البطلان مكشاة ليست ضرورية المتقروا الوجود ولا ضرورية لا تقروا الوجود وليست بسيطة لا انبساطا حال البطلان
 هو صفة بالاسكان اذ كمن معنى الانقسام لا يجد نفسا لان عدلان العقل الماهية في حد نفسه بحيث متى وقعت في كمال العقل
 بالفعل كان شاملا ان يحكم العقل عليها بالاسكان لا دخل لاني كون الماهية مكشاة بل معنى كونها مكشاة هو انها ليست في حد نفسها
 ضرورية المتقروا الوجود ولا ضرورية لا تقروا الوجود وسواء وجد العقل كذلك ولا يجد في اذ كمن معنى الانقسام انها
 في مرتبة الحكاية والكل في مرتبة الصدق فان المراد بطرف الانقسام هو طرف صدق الانقسام كاسبق واما حال الانقسام
 فتعريفها فيما بعد انفسه لا تعالى بانها تظهر ان انما لم يتحقق الاولى من ان الاسكان من الصفات اثباته فالوصف بانها
 الامر الذي لا يخارجي ضرور الانسان يمكن حكم بالامر المتعلق في غاية استقواء الاسكان ليس من الصفات لانها

التي خصوص الوجود الذي شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والامكانات اما واجبة في الخارج او مستتقة في الخارج فلا
معنى لمنى كونها ممكنة فاذا قد نفى الكلام بنال الاسباب عند الموفق للصواب قوله فالانسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل
الانسان موجود خارجي ويمكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني ويمكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود
ممكن قطعا قضية حقيقية وقد تم تفصيل ذلك حقيقة وحسب ان يستشر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا حقيقية ليس الحكم
يحتاج على موضوعات معقودة فان الامكان في نفس الامر لا نه على التقدير كما يتوهمه فصار اليهم ضعف العقل او قول الاول لم
قوله كاذبة كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواهب ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و
اعل فقول ال خلاف الانصاف انما هو الذين في صيغها وان لم يكن لخصوص الوجود الذي فيه دخل ولهذا قال في حاشيته
الحاشية انظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على تعيين لادل ان يكون الذين فقط شرط للعروض واما الثاني ان يكون
الوجود الذي شرط لعروضه هو موضوع المثلث فاعرف ان البعض في الذمنية كان مجرد كون الذين فقط لظروف
الانصاف من غير ان يكون للوصف اصل في العين لا في خصوص حال نائب نائب صلحا القضايا المعقودة من تعيين
ذهنيات ثم ان اعتبارها شرعية الوجود الذي فيعتقد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقة لعدم دخل الوجود الذي في الخارج
فيه خال انتهى وهذا كله بعد ان القضية الذهنية هي القضية الحكيمة عن الامر الذي وقد عرفت ان القضايا الحكيمة فيها الوجود
والامكان الوجود وغير من المعقولات الثانية بمعنى الثاني الا ان قد يكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك
القول انه سمان واجب موجود وعلته ووجوده ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا حاكية عن قطعها قد تكون حاكية عن قطع
انفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذين فيكون تلك القضايا حقيقية قد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون
تلك القضايا ذهنية فالحكم بان القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا وحقيقية مطلقا ونفى كونها خارجية اصلا
والنظر في الانصاف المعقولات المذكورة فليس هو الذين فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الامادة قوله وربما يكون الممكن
عنه في حاشيته كلها منتقاة عن الافق المبين وهي الفاظ بلا معنى بواضحات بلا معنى فانها اذ امكن بان زيدا مثلا موجود ذلك
عنه بهذا الحكاية بر نفس ذاتية المتقرة في الخارج مع عزل النظر عن سائر العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع والاصل
في الحكم العقل كيف يذهب بهم حائل الى ان صدق قولنا انه موجود منوط لما لا العقل ذاته الحقبة المتقرة فانه صادق قطعيا
قبل العقل ولو كان الحكم عند الوجود مطلقا او بالوجود الخارجي البهية المتقرة او في العين في مكان العقل لم يتصور
صدق الباطنة لها بهية المتقرة في كمال العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقة الحكم عند هذا المثل لا بجزء عليه في
الاشياء فمقتضى عن ذي عتيدة ايمانية لو كان الحكم عندنا لوجب ان صدق الكواذب وكذب العقول في ان كمال العقل لا يلزم

ان يكون مطابقا لنفس الامر فاذا كانت الماهية باطلة فمتى في نفس الامر متقنة كمن في نفس الامر كمن عنها
بأنها موجودة او كمن في نفسه كمن في الماهية المتقنة في نفس الامر او في العين في كمال العقل كمن
كانت هذه الكمية مطابقة للمكي عندها كانت صادقة اذا صدق هو مطابقة الكمية للمكي عندها كانت الماهية كمن متقنة
في نفس الامر او في العين فمتى باطلة في كمال العقل كمن عنها باطلة كمن او متقنة وكان المكي عنها باطلة كمن لم يكن
مطابقة للمكي عندها فكان كاذبة فان قيل ان المكي عندها بالهية المتقنة مطلقا او في العين في كمال العقل المطابق
نفس الامر قلنا فيكون اقرب مرتبة الكمية لا يحكي عن لان هذا لم يرتج تحت بالمطابقة والاساطيق لنفس الامر
الكلام على تقدير كون المكي عندها بالهية المتقنة مطلقا او في العين في كمال العقل وبالمثل كمن باذكرة بالهنية ان شبه
شبه بالبيان قوله باي متقنة مطلقا او في العين نسخ الكتاب بينا مختلف في بعضها ما يكون المكي عندها باي
الهية باي متقنة في العين في كمال العقل فما هو وفق لبيان الاقرب البين السب لبيان عبارة الشرح فانه قد
بين ان القضايا المعقولة بالوجوب والاشيئية والاسكان حقيقة وان مصداقها نفس الحقيقة المتقنة من حيث
هي وكان ذا املا لا يكف فيه فان القضايا المعقولة بالوجوب والاشيئية والاسكان حقيقة البتة ومصداقها نفس الحقيقة
فلا حاجة الى عادة بيانها والاشتباه في القضايا المعقولة بالوجوب في الخارج والوجود الخارجي والاسكان الوجود الخارجي فلان
الظاهر ان القضايا المعقولة بها خارج فخرج من الاشتباه وبيان ان القضايا المعقولة بها حقيقة لا بد من بيان المكي
عن تلك القضايا ليتبين كونها حقيقة وفي بعضها او انها كمن المكي عندها باي الهية باي متقنة مطلقا او في العين
وهذا لا يناسب لما ذهبت في عبارة الاقرب البين والاساق عبارة الشرح كمن في يد ما قال في كاشية المتعلقة على
قوله متقنة مطلقا وهو قوله في مطلق الوجود والوجوب والاسكان وفي كاشية المتعلقة على قوله في العين هو قوله في
في الوجود الخارجي والوجوب والاسكان الذين هما حسب الوجود والخارجي والاسكان الوجود والاسكان والوجوب في نفس
الامر فصدق انفس الهية المتقنة في عالم الواقع مع غزال النظر من خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف
اتصافها ببنده الامر هو الذين دون الخارج اذ فيه خلطت بينهما وبين موصوفاتها كما لم يكن بخصوصية لفظه اشبه
قوله في كمال العقل ان كان هذا نظرنا في ثبوت الهية وكانت الهية متقنة في هذا العلم فصدق ان كمال المتقنة مطلقا
او في العين ومطابقا لصدق كانت القضية ذهنية لانها ما كمن عن امر موجود في الذين ثبوت امره في الذين فلا يكون
على يد جليل الى نفس كونه ذهنية والتول كونه حقيقة ثم كون الماهية المتقنة في العين في كمال العقل مصداقا
للقضية القائمة الماهية موجودة خارجية او انها كمن في الخارج او انها واجبة غير معتول اصلا لانه يؤدي الى

ان الموجود في العقل موجود خارجي وذا فافترض من الهند ان فانظر الى صاحب لافق المين كيف يتخط في كاسه لياي الى اين
 يذهب وانظر الى شاح كيف يقتني بجهلها ولا يدري كيف المذهب الله العاسم عن آفة التقلد وهو في بصيرة
 واستدراك قوله لا يابى على حال معين لا شك في ان مصداق الاسكان والوجود والوجوب الخارجيات نفس
 المية لا على صفة زائدة عليها والالم يكن المابية قبل حق تلك الصفة بما يمكنه وموجودة وواجبة لكن ذلك لا
 يستلزم ان لا يكون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه خارجية اذ لا يشترط في القضايا الخارجية ان
 يكون ناشئ محولا لها اذ لا زائدة على الموضوعات بل بالابد منه في القضايا الخارجية ان يكون مصداق محمولا لها
 نفس الحقيقة المقررة في الخارج ولا شك في ان مصداق الموجود الخارجي وممكن الوجود في الخارج هو المابية المقررة
 في الخارج فلا وجه لغيره كون تلك القضايا خارجية فتقول لا لم يكن المعقود بها خارجية في غاية السخافة قوله بل حقيقة
 لا يشي ان القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه قضايا مية صادقة فالكناست حقيقة فاما ان تكون
 صادقة في ضمن الخارجية فيكون تلك القضايا خارجية واما ان تكون صادقة في ضمن المية فيكون تلك القضايا
 زمنية فلا معنى لغير كونها خارجية اذ بنيت وليس بصديق الحقيقة البتة احتمال اخر وارصد قبا في ضمن الخارجية
 البتة او في ضمن المية البتة قوله وامكانه المحكي عنه بالمكان الوجود الخارجي ومصداق الممكن ليس هو المابية
 المقررة في العين في محاط العقل لان مكانها سابق على تقريرها في العين وعلى تقريرها في العين في محاط العقل
 فالحق ما ذكرنا سابقا ان الحقيقة المعقودة بالاسكان سالتة بسيطة وليس مصداقها المابية المقررة قوله اذ
 مصداق محمل فيها محاط العقل الصديق اذ قد يطلق على محكي عنه معنى مطابق لمحل قد يطلق على حالة الصدق ومحاط العقل
 ليس مصداق محمل الوجود والعيني وامكانه ووجوبه بالغير فعمل المعنى ان مصداق محمل فيها نفس الحقيقة المقررة
 في العين المحلظة للعقل بنار على ما نعلم قوله المقررة في العين من الجاهل بيان لمصداق محمل الوجود العيني فان
 مصداق محمل الوجود المابية المقررة في العين من الجاهل في محاط العقل على ما نعلم وانت تعلم ان هذا لا يجمع على
 الطلاقة فان الموجود الخارجي صادق على الواجب سبحانه ومصادقه هناك نفس الحقيقة البتة لا المابية المقررة من
 الجاهل في محاط العقل قوله وحي باي الا ضروري المقررة في الاسكان قوله وحي من حيث اقتضاه الجاهل اياها
 في الوجوب لا يشي ان بنا انما يجمع على الطلاقة في الوجوب بالغير لاني لوجوب الذاتي ولاني الوجوب المطلق فم لا يوجب
 عليك ان الشاح يحكم فيما سبق بان مصداق تلك الماوس نفس الحقيقة المقررة من حيث هي وبها بيان مصداقها المية بما
 تقرره مطلقا واني لعين في محاط العقل فبين كلامه ثبوت واليه حكم القفا بان محكي عنه بالاسكان المابية بما هي مقررة

سطحا وفي العين في كماله احتقل بوجهه بان يصدره كماله احتقل نفس البنية بما هي الاضوري للقرن والاقر من وكن اعتبارا
 انها متحركة وبذا البنية تهاوت وبذا كلة في التخليه قوله وبذلك في التعلل في فلكية الهندسية هي المعتقدات الثانية
 بالمعنى الثاني في المعتقدات الثانية استعملت في الفلكية الاولى قوله ثم بحديثه المستبركة لما ذكره الا ان موضوع المنطق
 عند القدماء والمعتقدات الثانية باعتبار صحة الاتصال وقوفه عليه فسر على جهات ثلاث الثانية ان ارد ان يتعرف على كماله
 ويعلم ان بحديثه المتعبر في موضوعات العلوم قد تكون اطلاقيه وقد تكون بحديثه زائدة على نفس الموضوع كما في
 قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض في موضوع الطبي بجمع من حيث الحركة والسكون وموضوع المنطق
 والمعتقدات الثانية من حيث الاتصال ان مجهول قد وى اوله بجمي فاما بحديثه الاطلاقيه فلا يكون مبحوثه عنها في
 العلم فلا اشكال فيها انما الاشكال في بحديثه الزائدة فانها تكون مبحوثه في العلوم التي تلك بحديثه معتبرة في
 موضوعاتها كما بحث في الطب من الصحة والمرض وفي الطبي عن الحركة والسكون وفي المنطق عن الاتصال مع ان
 الموضوع وقوده بحديثه تكون مبحوثه عنها في العلم ويوجب عنه في المشهور بان بحديثه المستبركة في موضوع الطب
 ليست نفس الصحة والمرض بل صلوحها وفي الطبي ليست نفس الحركة والسكون بل صلوحها مشلا وهو ليس مبحوثا عنه
 في العلمين انما المبحوث عن نفس الحركة والسكون ونفس الصحة والمرض لا الصلوح فادور عليه ولا بان الصلوح استمر في
 الموضوع ليس هو بطلق الصلوح بل الصلوح المنفصل الى الصحة والمرض والحركة والسكون فالبيان الى الصلوح اليه معتبر في
 القيد فلا يكون مبحوثا عنه في العلم فاجيب بان الصلوح لا يتنفي وجوده بالبيان ليحيى يكون ما يضاف اليه قيدي في الموضوع
 انما لا يلزم من التقيد بالاشكال التقيد بالوجود لا يلزم من التقيد بالصلوح التقيد بالبيان فبالبيان هو اليه فبالبيان الى الصلوح
 انما لا يلزم من التقيد بالاشكال التقيد بالوجود لا يلزم من التقيد بالصلوح التقيد بالبيان فبالبيان هو اليه فبالبيان الى الصلوح
 بان البحث قد يقع عن نفس الصلوح اليه كما بحث في الطب ان اي بدن صالح للصحة وفي الطبي اي جسم صالح للحركة
 وقال صدر الشريفة ان فيه بحديثه بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم لا قيد من الموضوع وادور عليه العلامة
 التفتازاني بان يلزمه تشاك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاقتبل وبانها كانت المشهور وجيب عن الثاني بان
 صدر الشريفة ان بحديثه تقييد في نظر الباحث بقصده للبحث على بعض العوارض ليس هذا مخالفا للمشهور واجاب
 عن الاول ان اللازم من اختلاف العلمين انما هو لاجل اختلاف بحديثه في نظر الباحث فقلتم السامد العالم ان
 شاك علم البنية في الموضوع اعني جسم العالم وفي المحمول كالكروية الا ان الاول نظرية من حيث هو ووطيقه والثاني نظرية
 من حيث الاحوال المعارضة لمن جهة الكمية وقال العلامة التفتازاني ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحث في العلم عن

عوارض الذاتية قيد بحشية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحشية بالنظر اليها بالاحتفاظ في جميع المسابحات
 بهذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحث عنها يكون كوقب الموضوع بواسطة هذه الحشية انتهى وقد هو الذي اختلف
 الشايع موافقا لبعض المتأخرين كما ساقى في شره ولا يخفى عليك ان ما اوردوه من العلة على مصدر الشرعية وارادوا
 اليه لان القول بكون الحشية في نظر الباحث واجب تجزئة شارك العلمين في موضوع واحد بالذات باعتبار ان
 اختلاف الموضوع لا يكون بالمعتبر الحشية قيد من الموضوع بل بالنظر الدقيق يحكم بان ما ذكره هو مراد مصدر الشرعية كما
 عرفت **قوله** ليست علة للحقوق العوارض لما اذا فلان الحشية المذكورة ربما تكون من العوارض الذاتية المبحث عنها
 في العلم فلو كانت علة للحقوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور واما ثانيا فلان علة الحشية للحقوق تلك العوارض
 ربما لا تنقل بحشية الا لايصال فانها ليست علة للحقوق الحشية والعصلية مثلا المعروف بها **قوله** ولا قيد له في نفس الامر
 فان محروص العوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المتقدمة بالحشية والعلة لو كانت الحشية قيد للموضوع لما كانت
 بمحروص عنها في العلم مع انها قد بحث عنها فيه ثم ان نفى كون الحشية قيد للموضوع انما هو اذا كانت بحشية من العوارض
 الذاتية للموضوع واما اذا كانت عرضا غيرا فلا بد من اعتبارها قيد للموضوع كالذكر المتحرك فانها موضوع لعلم الاكرو
 حشية متحركة قيد لانها لو لم تكن قيد كان الموضوع مطلقا للكنة فيكون الاعراض المبحث عنها في ذلك العلم انما
 غريبة لها فانما هي عوارض ذاتية للكنة المتحركة فانهم **قوله** بل علة للبحث او قيد للبحث ومن فلكل الحشية مقصورة للبحث
 على العوارض التي لا حظا بحشية في البحث عنها **قوله** ووجب لنا ان نرى ان قيل فموضوع المنطق متقدم وهو المعلوم
 التصوري والمعلوم التصديقي فلا يكون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعه واحد وهو المعلوم الاظم من المعلوم
 التصوري والمعلوم التصديقي من حيث الايصال الى المجهول نعم يشكل الامر على من زعم ان التصديق ليس بعلم بل
 كيفية لاحقة بعد الادراك فان الموصل في التقديرات هي التقنيات المدغنة بما هي مدغنة والموصول اليه فيها هو
 الاذعان بالتقنية فليس هناك على اية ايصال معلوم الى مجهول فتأمل **قوله** واليه اشار المصنف شيخنا المتين بهما مختلفا
 نفى بعضها وموضوعا لمعقولات الثانية وفي بعضها وموضوعا لمعقولات والشافع روى نسخة الثانية وشرحا **قوله** فان كثيرا
 ما بحث استدل على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي بان كثيرا ما بحث في المنطق عن نفس المعقولات
 الثانية كالذاتية والعرضية وقد تقرر من البرهان ان الموضوع يكون مفردا عندنا في العلم فلو كان موضوع المنطق
 ذي المعقولات الثانية لم يجز البحث عنها في العلم **قوله** وجب عنه حاصله ان المعقولات الثانية اعتبارا من الاول
 اعتبارا كونها بمعقولات ثانية فهي مبتدأ لا اعتبارا لا يثبت عنها في المنطق بل موضوع مفرد غنة فيه الثاني اعتبارا بانها عارضة

المقولات الثانية اخرى بنيتها لا اعتبار احوال للمقولات الثانية واعراض ذاتية لها يجوز ان تبحث عنها كما تبحث عن محمولات
 المسائل الصانعة ولا يصير في ذلك فان المنطق ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالتأنيده والعرضية انها تبحث عنها
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لمقولات ثمان اخرى كما نحن عليه بعض الشرح انه يرجع الى تلك التي تستغنى عنه وانه
 مشكل في الكل والجزئي فان قلت ان الكل والجزئي يجلان على الخاص والعام وهما ايضا من المقولات الثانية قلت
 يجعل العام والخاص ايضا محمولان في المنطق فيلزم ان قلت قال وبما يجمل ارجاع المحمولات كلها الى المقول الثاني
 العارض للمفعول الثاني الاخر لا يتصور في بعضها وفي بعض يرجع الى تلك التي تستغنى عنها انتهى وانت تعلم ان الثاني
 على انه كون المقولات الثانية موضوع المنطق بان المقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية وانما
 لو ثبت انها تقع محمولات على المقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير موجود في المنطق اذ لم يقبل بعد مسألة منطقية
 يكون موضوعها المقول الاول ومحمولها المقول الثاني فالمقولات الثانية انما تبحث عنها في المنطق من حيث
 انها احوال المقول ثمان اخرى فاذ قيل في المسائل المنطقية ككل ما فاقى او معنى او ان المعروف اما واحد او غير فليس
 المسألة بالحققة ان يكون ذاتي والاشي عرضي وان الحيوان الناطق حد على الحيوان الضامك سمي حتى يتوهم ان
 المقولات الثانية تبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمقولات الاولى ونظير ان ارجاع المحمولات في المنطق
 الى المقولات الثانية العارضة للمقولات الثانية الاخر يرجع الى تلك التي تستغنى عنها والكلية والجزئية فانما هو كونها
 من عراض المفهوم وهما ايضا من المقولات الثانية والمفهوم ليس محمول في مسألة من مسائل المنطق فاذكر في غاية
 السقوط قوله ثم للمعلوم المتصورى هذا البطل الذي التاخرين حاصل ان المعلوم المتصورى والمعلوم المتصورى لا يمكن
 ان يحملوا موضوعين للمنطق لانه ان يريد كونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع للمنطق فذلك مخرج البطلان اذ
 مفهومهما ليس هو صلا لا صلا كما لان ثبت لا العراض ابحاث عنها في المنطق كما بحثت في الفصيلة وغيرها وان اريد
 ان مصدرها موضوع للمنطق فاما ان يراوان صلا مقبها مطلقا موضوع للمنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات
 كالحجوان وغيره مطلقا ليست تبحث عن احوالها في المنطق اذ ابحاث في المنطق الموصول القريب البعيد انما هو على العموم
 وحسابه في تبيين المفهوم كالحجوان الناطق او كالفنية القاتلة العالم متغيرا مثلها بالانتماع يذو اقبالان بحث
 عن احوالها على وجه العموم الملاحظ في عارضة واما ان يراوان صلا ليتها من حيث انها معروضة للمقولات
 الثانية موضوع للمنطق ويبحث في من احوالها فيخبر بمرجع البحث الى احوال المقولات الثانية فيكون الموضوع
 للمنطق هي المقولات الثانية هذا يحصل كلام الشارع وفي عبارة مسألة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنها

وفق السبابة ان يقال لان محض من لوازمها والثاني في قوله واصد قاعليتين بالمعقولات الاولى لان ماصدق عليه
 المعلوم المقسوري والمعلوم التصديقي لا يختص في بالمعقولات الاولى فان المعلوم المقسوري والمعلوم التصديقي لا يصدق
 على المعقولات الثانية ايضا ويحكم بعضها موصلا لا يتغير ماصد قاعليتين بالمعقولات الاولى ليس في محله تحقيق
 النظام ان المنطق يباحث عن احوال ما هو موصل الى علم مقسوري او علم تصديقي من حيث انه موصل لا شبهة في
 ان الموصل انما هي المعلومات المقسورية والمقدنية كالمعلوم ان الناطق الموصل الى تصور الانسان وكقولنا الان
 حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم كمن الموصل في الاول هو الجسم وان الناطق من حيث
 انه جسد في الثاني ذلك القول الموصل من حيث انه شكل اول فمفهوم المعلوم المقسوري والمعلوم التصديقي ليس
 بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضة شطآن جميع الكليات
 والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والعمولية والتحقيقية والقياسية الى غير ذلك من المعاني التي لها
 دخل في الالهيصال المنطقية في المخصوصيات واما تلك المصاديق والجهات التي لا تدخل بها في الالهيصال فهي غير
 عن بحث المنطق ولا ينبغي ايضا ان يغاير المفهوم العرفية والحكيمة والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصلة الى
 تصور حقيقة او تصديق حقيقة بل الموصل اليها هي المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم فالتقدير ان ارادوا
 يكون موضوع المنطق هي المعقولات الثانية ان مفهوم المقول الثاني موضوع المنطق فذلك صحيح البطلان
 فان مفهومه اعني مفهوم ما يكون طرف عروضة الذهن ليس موصلا ولا معروضا للمواضع المبحث عنها في المنطق
 وان ارادوا به ان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالعرفية والحدية والحكيمة والقياسية وغيره موضوع المنطق فهذا ايضا
 باطل فان تلك المفاهيم ليست موصلة الى تصور وتصديق بل الموصل اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم
 وان ارادوا به ان موضوع المنطق هي تلك المعقولات الثانية المعروضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق عليها
 يتعدى الحكماء اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائمة السالبة الائمة تتفكر في بعضها مثالا فلك على ما يصدق عليها
 السالبة الائمة بانه يتعكس الى ما يصدق عليها السالبة الائمة فموضوع هذه المسئلة مقول ثان من حيث انه ينطبق
 على معلومات كقولنا الاشئ من حيوان محموقه لانا لا نفهم من القاسم مركب من سالتين مثالا فالتقدير ان الحكم المحل
 الى تلك المعلومات فالمثبت له كونه المحمول هي تلك المعلومات والحكم عليه يعني ما حصل في العقل عند حكمه بال
 هو تلك المقول الثاني المنطبق على تلك المعلومات وقس على ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية و
 محمولاتها فموضوع كل مسئلة منها مقول ثان ينطبق على معلومات هي معروضاته ومحمولها مقول ثان آخر ثابت لمعروضاته

ذلك المعقول الثاني بما هي معروفة سواء كان تلك المعلومات مقبولة اولى واستقرت ثانياً وما يعود على القدر
 من انه قد بحث في المنطق عن فرض المقبولات الثانية كالحكمة والخبرة والذاتية والعرضية مع انه لا يبحث في العلم
 عن فرض موضوعه في غاية السقوط لان البحث عنه في المنطق هو المقبول الثاني المحمول على مقبول ثان آخر على
 نحو ما عرفت فبما بحث عن احوال المقبول الثاني نعم لو كان في المنطق مسألة موضوعها من المقبولات الاولى ومحمولها
 مقبول ثان كان لهذا لا يرد وجه واما ما في شرح المطلب من ان ان لا يرد بان المنطق يبحث عن الحكمة والخبرة والذاتية
 والعرضية انما هي من مقبولاتها فهو ليس من المسائل اذ المسألة ما يطلب فيه التصديق وان لا يرد بان ان يطلب التصديق
 بشيء قبل الاشارة فهو ليس من المنطق بل هو وظيفة الفلسفة فعمل المراد به ما ذكرنا عني ان المنطق لا يبحث عن ثبات
 مقبول ثان للمقبول اولى والا فلكون المقبولات الثانية محمولات في المسائل المنطقية لا يتكررها لتحقيق ذهب
 القدماء والالتزامون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفهوم العلوم التصوري وهو التصديقي فذلك لا يصلح كما عرفت
 وان ارادوا ان مصاديقه موضوع المنطق فان ارادوا انها بدو وانها من غل النظر عن كونها معروفة للمقبولات الثانية
 موضوع المنطق فذلك لا يصلح كما عرفت ان ارادوا ان مصاديقه من حيث انها معروفة للمقبولات الثانية
 موضوع المنطق فذلك من لا يتكرران هذا من عيشة ما حققناه من ذهب القدماء واما الفرق في التعبير فالقدماء لم يقدروا
 ان يوضحوا المقبولات الثانية العارضة للمعلومات المنطقية عليها بحيث يتعدى الحكماء اليها والتزامون لم يقولوا ان
 موضوع المعلومات المعروفة للمقبولات الثانية المحمول في المسائل اوصافاً معنوية لتلك المعلومات لاجرار
 الاحكام عليها واعتبار حيشية الالهيال في بيان الموضوع قرينة على ان القدماء انما ارادوا والمقبولات الثانية المنطقية
 على المعلومات لانها الموصلة دون المقبولات الثانية لاسيما حيث الانطباق عليها وعلى ان الترخين انما ارادوا والمعلومات
 المعروفة للمقبولات الثانية لانها الموصلة للمعلومات مطلقاً فهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه واسمه الموفق للمعقول
 قوله ومن ثم نرى بعض القدماء ان موضوع المنطق الاطلاق من حيث اللاهوت على المعاني لما ارادوا ان المنطق ليقال فيه
 ان يكون من جنس الناطق فصل ويجوز ان الناطق هو كل ج ب وكل ب ا قياس فهو هو ان الانطاطبي
 موضوع المنطق وقد اخلال مبين فان نظر المنطق انما هو في المعاني المحققة فانها الموصلة الى المجموعات ووعايت
 جانباً لا انفاداً بما هي بالعرض لتوقف الاكاد والاشارة عليها وتعدد ترتيب المعاني بدون تبليها قوله تفصيل
 ان اصول المطالب راجع قال المحقق في شرح منطق الاشارات المطالب العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول
 هي الحكمة التي لا بد منها ولا يعدم غير ما مقابها وتسمى الالهيات والفروع هي الجزئية التي هي عنها يفتى بعض الحواشي

ويمكن ان يقوم غيرهما معا وبالامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب ما وبل لم لان كل واحد يشتمل على
مطلبين قد قيل انها اربعة واخفيف اليها مطلب ا فصل اثنان للقصود هما ما وهي واثنان للتصديق وهما بل لم
ثم قال في شرح قول الشيخ ومنها مطلب اي شئ ومطلب تميز شئ عما لا قد لا يبعد في الطلب في الاصول لان ما
ما في شئ عنه اذ هو يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعجز بالان بعد الجواب عما هو في حال الشركة
يتعين بطلب تميز كل واحد من مختلفات احتقائق بالعمول ولا يتصور غير ح مقاسه ثم قال بعد ذلك وبهنا نكتة وهي
ان المطالب كما كثر في المكثرون فليقتلهم ان يقللوا بان يجعلوا اصولها اثنين مطلب للقصود ومطلب للتصديق
ولطوى الباقية فيها وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات على ما هو اهل لان
مطلب ما في شئ عنه وليقوم مقاسه فيقال ما علة وما سببه قال الشيخ في صدر المقالة الرابعة من العن الخامس من
برهان اشتغال المطالب اثنان للمكثرون كثيرا بالاي وانكم وكيف فانها يجب ما يجب عنه في هذا الموضع اربعة اشياء
واختلاف في اهل احد هاهنا يوجد الشئ اي على الاطلاق والثاني بل يوجد الشئ شيئا شئ انه بل يوجد الجسم مركبا
من اجزاء غير متجانسة وكل واحد من مطلب اهل جسمه مطلب للم وتصل بذلك مطلب ما ومطلب الاي فمن التوافق
لمطلب ما ثم قال بعد كلام فعد بان من هذا ان المطالب ترجع الى بل الشئ والى ما الشئ وان مطلب العلم بحث عن
مطلب الشئ بوجه لانه ما الاوسط انتهى وبذلك فلا اختلاف في حصر امهات المطالب في اربعة او ثلثة او اثنين يرجع الى
التفصيل لا الاجمال فمن اتجهن المتفرقة وتفصيل منها كثر ما ومن اتجهن الاجمال قلها وطوى بعضها في بعض ولا ما كثر
في شئ بل تفصيل وانكثير فان مرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف في اتمية لا غير فاقال بعض ما شرح من ان
ما ذكره لهم من ان امهات المطالب اربع ياتي ما في الحاشية القديمة من ان تقوم حصر امهات المطالب في
ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اي الى ما لان يقال حاصل اي شئ ما يميزه لانه ان يرجع الى اربعة
فيكون المقصود شرح مدلول المميز وان ارجع الى ما اختصه فيكون المقصود طلب حقيقة بعد العلم بوجوده ولا يخفى ان المقصود
السائل لا يكون احدهما فهو مطلب براسة ناش من الخطأ عن النكسة التي ذكرها المحقق ومن ارجع مطلب اي
تحت مطلب ما نظرا الى ان جواب ما لا شمار على المميز يكون المميز مندرجا في احد الرسم الاسمي الذي هو جواب العارة
وفي احد الرسم الذي هو جواب ما الحقيقة فمن عن جواب اي شئ فلا حاجة الى اعتباره مطلب براسة بعد اعتبار مطلب
ما ومن اعتبره مطلب براسة نظرا الى انه قد يحتاج بعد الجواب عما هو في حال الشركة الى طلب تميز كل واحد من اشتراك الخلق
احتقائق بالفصول والامر في هذا الاختلاف الراجح الى اتمية سهل قوله فالطلب للقصود لا شك في ان كل علم

مطلوب بل بالعلم المطلوب اما تصور وتصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشيء محده او سماعه وتفسيره وما
 بحسب جوهره او عرضة الاول مطلب ما بالثاني مطلب ما بالثاني مطلب ما بالثاني تصديق يكون الشيء موجودا في ذاته يكون
 الشيء موجودا على حدة وبما لم يطلب بل وما لم يعلم بعلته والتصديق بالتصور بما لم يفهم حصول الطالب على حقيقة
 تفصيلها وكثيرا وقد تشكك في طلب ما فقال بعضهم سوا كانت شارة او حقيقة الطالب التصور مطلقا سوا كان
 بالوجه او بالكمية في الرسم في الجواب غاية الامر ان الاول بالواقع في الجواب من الرسم اذا لم يعلم بالحد التام وكل من
 العلم بالرسم في هذا الحالة في ذكره الملاحظ في الشرح الاول ونقل الشرح من المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطلب ان
 بالاشارة لم يطلب التصور مطلقا سوا كان بالكمية او بالوجه او بالحقبة لم يطلب التصور بالكمية فقط قلنا في المحقق في حاشيته
 القديمة ان الرسم المقتضى في جواب ما هو في الجملته غاية الامر ان يكون وقوفه في الجواب على سبيل التوسع والانضغاط والى
 هذا القول الثالث ذهب لمع وذهب لمعده للمعاصر المحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض
 احواله لكن يظهر من بعض اقواله انه يجوز وقوع الرسم في جواب الاشارة دون ما الحقيقة فيخرج ذهب الى ما قال المحقق
 في حاشيته شرح المطلب وذهب صاحب الاقناع الميراث الى ان ما لم يكن كاشفا او حقيقة لا يصلح سوالا وجوبا بالاشارة
 بحسب رتبة الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا المحمود ونحن الجواب والتصديق ان يكون توسعة او حقيقة وقال بعضهم ان
 ان كل ما في المفسر سوال عن الماهية وفيه مطلب ايضا غربي عن تمام الماهية الحقيقية او المشتقة وفيه مطلب في الميزان
 عما يعرف الشيء هذا كان اورثا فبقده فمشت تامل ونحن هو الاول لان التصور اما بالكمية او بالوجه وكما ان التصور بالكمية
 يكون مطلوبه كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبه بالكمية بالتصور بالوجه لاننا كان مطلوبه من طالب لا يصلح لطلبه الا فيكون
 بالمطلب التصور مطلقا سوا كان بالكمية او بالوجه بل توسع في نظر المفسر في الرسم في جواب ما حقيقة سوا كانت ما حقيقة او
 شارة نعم قد علم القوم في فن اليا غربي على ان المعنى لا يقع في جواب ما هو كمن عتد الاصطلاح في فن خاص في علم
 ان لا يقع الرسم في جواب اصلا وان لا يكون الرسم مطلوبه او قد قيل عن الشيخ عمر النيام ان مطلب ما هو السؤال عن
 حقيقة الشيء وماهية فيكون الجواب بالتحديد او تزييدا او تقييدا ولا يكون هذا الطالب مخصصا للجواب لمحب
 من طرفي الاجابة السلب بل يكون الجواب الى المحجب بالاشارة وكما لا بد له من ذلك الشيء او معرقة لا انتهى وبما ظاهرا
 في ان الرسم يقع في جواب ما شارة كانت او حقيقة ونقل عن الشيخ الرئيس انه قل في عينة الحكمة المطلوب بالعرف
 شيئا لا سم فان كان الشيء موجودا فيطلب ما الحقيقة هذه او سمه الواحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس و
 خاص انتهى وما قال المصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكمة في المنهج اصح من عبارة فيطلب ما الحقيقة فلا

ورسمه المعنى ان المطلوب بما الشارحة تعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان طلبنا اشارة حد
 ذلك الموجود اكان حده معنى الاسم ورسمه اكان رسمه معناه فيكون الواقع في جوابنا اشارة ما هو حد ذلك الموجود ولا يلزم
 بالتحقيق وان لم يكن الواقع في جوابها هو حده ورسمه من حيث هما ورسمه بل من حيث با معنى الاسم فليس يقتضي تخفيف بل
 معنى الكلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجوده في تعرف شرح الاسم فان كان شي موجودا فيطلبنا بالتحقيق التي هي متاخرة
 عن البلية بسيطة حده ورسمه لو كان مراد الشيخ ما ذكره في بيان جوابنا اشارة فقط لم يكن لقوله فان كان شي موجودا فيطلب
 الواقع فانه لان المطلوب بما اشارة تعرف شرح الاسم من دون تعرض لكون اسمي موجودا واخر موجودا وبما هو المعروف الا
 على انه على خلافه لا يقتضي كون هذا الكلام ساكنا عن ذكرنا الحقيقة التي هي العمة وبما يلزم فلا ريب في صحة وقوع الرسم في جوابنا
 اشارة كانت او حقيقة فان التصور بالرسم مطلوب لا بد من طالب ولا يلزم لطلبنا لما قال الفياث ان تصور من ان كان
 اريد ان يجب ان يدخل الرسم تمامه في مطلب اصفه لك غير لازم الا ترى ان احدنا انقص ليس كذلك ان اريد ان يجب
 ان يدخل الرسم ولو في مطلبين بان يدخل بعض اجزاء في مطلب وبعض آخر في مطلب آخر فبذلك ان كان اذ اجنس داخل
 في مطلب ما او الخاصة في مطلب اي شيء في حده ساقط اذ التصور بالرسم مطلب حد لا بد من طالب احد ولا يقتضي دخول
 اجزاء في مطلبين مطلب ما وطلب اي ولو كان كذلك لم يكن احدا تاما اينه داخل في مطلب فان تجنس داخل في مطلب
 ما او الفصل في مطلب اي شيء وما قال من ان احدنا انقص غير داخل في مطلب احد يمنع بل هو داخل حده ما في
 مطلب ما قال العلامة الفتاوى في التلويح بما يتعلق الوضع ليعض بازاء اسمها ان يكون له مهية حقيقة اولاد على الما ول
 اما ان يكون من مثله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوده او اعتبارات من تعريف المهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها
 ما به حقيقة تعريف حقيقي يعيد تصور الماهية في الذين بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالركب منها وتعرف
 مفهوم الاسم وما يتعلق الوضع فوضع الاسم باننا تعريف اسمي يعيد تعيين ما وضع الاسم بازاءه بلفظا شبهة لقولنا ان الغرض من
 اللفظ يتمثل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال بتحقيق ان الماهية الحقيقية قد توفد من حيث انها حقيقة على الاسم
 وما به ثابتة في نفس الامر وتعرفها به بالاعتبار الحقيقي البتة لانه جواب لما التي بحسب الحقيقة وهي متاخرة عن كل بسيطة
 الطالبة لوجود شيء متاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح في ان التعريف الحقيقي الذي هو جوابنا
 بالماهية يعيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالركب منها فاحدنا انقص داخل في مطلب ما
 الحقيقية ويستعمل الحق الذي في اشارة القديمة على جواز وقوع الرسم في جواب ما بان انقوم حده وامايات المطالب
 في طالب ما به مطلب بل ومطلب لم يتم ما مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

مطلب بل في البسيطة والمركبة وكما بان مطلب الالاسمية تستقدم على جميع المطالبات مطلقين باننا لم نقف شرح قول القائل
 بل غفرا مغرب مبرج ولم يكن ان الحكم عليه بالنفي والاثبات فوجب ان يكون هذا الجواب لشرح كلام قبل مطلب بل في العلم
 تصرف ان اشئ موجودا ثابت لم يكن ان تحقق ذاته اذ لا يكون للمععدم ذات حقيقة فقلوا لانهم ارادوا به ما يعلم انهم
 بل التصرف في النفي الين لم يلزم منهم هذا الحكم لوان علمهم بحدوثه لم يلزم مطلب بل في البسيطة بل في آخر المطالبات في ظاهره
 قال فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح
 في شرح الاشارات وندو الخ وبل على جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت في الجملة ولا يدل على جواز وقوعه في جواب
 ما اصبحت اصلا فان الحكم عليه بالندم على مطلب بل في البسيطة هو مطلب ما اشارت واصل معاصروا لا يشاركون
 جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت فانه قال بعد نقل كلام الشيخ في عيون الحكمة الذي مر ذكره اننا لا نقدر ان
 ذلك كما صرح بمطلب ما اشارت ولا في ان الما التي كلامنا فيها هي الحقيقة وقد ذكر في اشار مجاوبة ما يدل على انه
 لا يتابع في جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت كما سيلج انفسنا لصدقنا في غريب فهدا لا استدلال لا يجدي لمحقق
 شيئا لان منشا النزاع بينه وبين معاصروه ان شاع التجرد يقال اذا سئل عن الضاكن بما هو يوجب بالكتابة فاعلم
 عليه الصدور ان الصحيح ان يجاب بالكتاب لانه عرضي القياس الى السؤل عنه ولا يلزم وقوع العرضي في جواب ما
 فاجاب عنه الحق بتجريد وقوع العرضي في جواب ما هو مستلزاما بالاعتناء عنه وظاهر ان الما التي في الجابري الكلام هي الحقيقة
 ثم في كلامنا الحق هو مطالب يدرك بتقريب انظر وروان كلام الذي استدلل به امكن في مطلب الحقيقة في فهم استدلال
 ولم ينطبق الدليل على المدعى وان كان في مطلب ما اشارت كما صرح به بقوله وكما بان مطلب الالاسمية ان فلان لا يلائم
 قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح في شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات
 في شرح قول الشيخ ومنها مطلب ما هو اشئ وقد لطلب ما به ذات اشئ وقد لطلب ما به مفهوم الاسم يستعمل في ذات
 اشئ حقيقة لا يطلق على غير الوجود للروان الطالب بالاول براسائل عما هو يوجب باصناف المتقول في جواب
 ما هو كمن ذكره وقد يقع احدودا حقيقة في جواب ما يقيم الاسم مقامها على وجا التوسع او عند الاضطرار الطالب بما
 الثاني براسائل عن ما به مفهوم الاسم كقولنا ما انكارا ما لم يقل عن مفهوم الاسم لان اسوال ذلك ليس بغريب بل هو
 اسأل عن تفصيل دل عليه الاسم انما لان ذلك جميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة و
 انفسهم كان الجواب صاحب الاسم ان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالانضمام على سبيل التجرد كان رسما
 بحسب الاسم انتهى وندو العبارة صريحة في ان جواب الحقيقة حقيقة تخر في اصناف المتقول في جواب ما هو اشئ محض

والنوع واحد وإنه قد يقع اكد في جوابها وقد تقام الرسوم مقام اكد وقد توسا حيث لا يكون اكد و بالاحتية معلومة عند
الاضطرار كما في اذا لم يكن للسؤل عنه مقتضى فبذل الكلام من شرح الاشادات في الاحتية وكلامها الحق على هذا التقدير
في ما اشارت في معنى ما قال شاعر الاشادات وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع وعند الاضطرار ليس هو انما يجاز
بالرسوم ويراد بها اكد ويجاز بان يطلق الالفاظ الموضوعة بازاء الرسوم ويراد بتلك الالفاظ معاني اكد و اولى على هذا
التقدير يكون القول في الجواب هي اكد ودان المقول في الجواب بالاحتية هي المعاني ودان الالفاظ ودان التقدير ان
معاني اكد وغير معلومة فلا يمكن استعمال الالفاظ فيها ولا ارادة تلك المعاني بها بل معناه انه يراى في الجواب بالرسوم
ويراد بالالفاظ استعماله في الجواب المعاني التي هي عرضيات للسؤل عنه بالاحتية وبهذا يتبادر على سبيل التوسع
في رسوم حقيقة وحدود توسا فانما التوسع في اقسامها مقام اكد وقاسمها لها في محل اكد وفيه الكلام صريح في ان
جواب بالاحتية ليس محلا للرم حقيقة والالم يكن في وقوع الرسم في جوابها توسع اذ لا توسع في اقامته الشيء في محله فالتوسع
في اقامته الشيء في غير محله فبذل الكلام مما يزيد ما ذهب اليه معاصرون من عدم وقوع الرسم في جواب بالاحتية والما اشارت
فظاهر كلام شاعر الاشادات يدل على جواز وقوع الرسم في جوابها من دون ان يكتب فاقامته الرسوم مقام اكد على وجه التوسع
حيث قال ان اجيب بشئ خارج عن المنهزم ودل عليه بالانضمام على سبيل التوسع كما ان رسمنا بحسب الاسم ونهزم من كلام اجد
الحكايات انه لابد في جواب الاسمية ايض من ذكر اكد الاسمي فانه قال في نهزم ما يل عليه الاسم برسم نهزم عن الطلب بل
يطلب حده او لا ثم يطلب بل بسيطة وعلى هذا يكون مراد القدم حكيم تقدم مطلب بالاسمية على سائر المطالب تقدم
اعلم بالاسمي عليها ولا يكون له نهزم تقدم ما يميز اكد الرسم كما نهزم هذا الحق حيث قال فلو لا انهم ارادوا به ايم اكد الرسم
بل التصديق فغلب ايض لم يصح نهزم بل اكد ما ان طلبهم لا يدل على وجوب تقدم اكد الاسمي بل ان يعلم السؤل عنه بالاشارة
ببرسمه يطلب بل بسيطة الى انظر للطلب فسلم كذلك لتعجيل الاتيم على تقدير اداة ما يميز اكد الرسم ايض اذ اسأل عن
التصديق بالوجود انما يقتضي تصور الشيء بوجوه ولا يتقن على ان يطلب بالاشارة منه او رسم حتى يراى تقدم مطلب الاشارة
على مطلب البسيط وتصور الشيء بوجوه لا يمكن الى السؤال الطلب بالاشارة الا ان يخص مطلب البسيط بانها
سأل عن التصديق بوجوه شيء علم باكد الرسم تقدم عليه طلب حده او رسمه بالاشارة لكن على تقدير مثل هذا تخصيص فاعلم
ان يتمم الاجاز ان يكون مطلب البسيط التصديق بوجوه شيء الذي علم باكد فان اجيب عن هذا بنهم صرح والتصديق
في طلب البسيط وطلب البسيط المركب نظر اعتبار في طلب البسيط كون الموضوع مقصورا لكنه لم يحصل الاخصا
اذ يعني التصديق بوجوه شيء علم برسمه خارجا من ذم الطلبين قبل فغلب تقدير تخصيص مطلب البسيط بالاسم على السؤال عن

المتصدقين بوجوده على علم بالحد والرمز اليميني بطل الاخصا ان يمكن ان يتصور ان شئ يوجد في طلب المتصدقين بوجوده ثم يطلب
 بما الحقيقة لتصور حقيقة الموجودة من دون اتيان الى المتصدقين بوجوده لمسبق بقوله بالحد والرمز وبهذا يظهر ان شئ لا ينبغي
 ان التعريف المنطقي لشئ انما يكون بعد تصور حرة اذ فيه اختصار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف شئ
 بالتعريف المنطقي قبل التعرف بشئ في اول الامر فلا يصح قول الحق فلو لا انهم ارادوا بالعلم بالحد والرمز بل التعريف المنطقي
 ايضا فلو لم يردوا بالعلم بالتعريف المنطقي لم يقع ذلك في تعليلهم فافهم قوله خلافا لجلال المحققين الطائرين كلامه في
 حاشي شرح التمهيد بخبره وقوع الرمز في جواب الحقيقة اليمينية كال في الحاشية الجديدة في انتشاره نظره مع معاصره
 وليست شعري اذا لم يكن الرمز اطلاقا في طلب ما في اي مطلب يدخل اذ لا مجال له قوله في مطلب اي لادسوال
 عن بعض الميزة كاصحابه ولا في غير من الطالب انتهى وبذا يصح في ان الرمز داخل في مطلب الحقيقة اليمينية فان
 العلم بالرمز كغيره لا يمكن مطلوبا بعد التصديق بالبلية البسيطة فيجب ان يكون اطلاقا في طلب ولا يصح الا لا مطلب
 بالحاشية فيبين كلامه في اواخر الكلام الذي نقله انشراح عن حاشية على شرح المطالع تلخيص ظاهره وان كان كلام الحق
 في هذا البحث مضطرب جدا اما اضطراب كلامه في الحاشية القديمة فقد بينا ما فاعاد اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة
 فلا انما يقول بجواز وقوع الرمز في جواب الحقيقة على سبيل التوسيع وبلا اضطراب ان مقتضى كلامه هذا معنى قوله
 ليست شعري ان يجوز وقوع الرمز في جوابها من دون توسع وبلا اضطراب قوله تفصيل كنه الموجودات الاعيانية
 الموجودات اما ان يكون لها اكناء وحكاين سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب نظرها ولا يكون
 لها اكناء ومجيبات سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون تحميم لغزها قال كالا لاعتبارية مثل الوجود
 المصدري والوحدة والكثرة وغيره من الامور العامة والمفردات الثانية وبهذا التسم لا يسئل عن حقيقة فان في
 التسم مفهومات بدئية ولا يهتبه لها سوى ما رتب في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس فصول التسم
 الاول هيئات مركبة من الاجناس والفصول منها موجودات خارج الشارع كالمجيبات الجوهريه والاخرى الموجودات
 بالضمها في الخارج كالا سوادا لسياس ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج الشارع كالفروع المتعددة
 النسبية وبعض الفروع متوالة الكليات وان لم تكن فالمراد بالموجودات الاعيانية هو التسم الاول فالمراد بها الهيئات النسبية
 الامر في التسم الثاني فليس تصور ما مطلوب بانما الحقيقة فافهم قوله والالتم يستحسن السائل بما الشاعرية لطلب تفصيل
 مدلول عليه الاسم فان حجب كسج اقل في المفهوم الذي يدل عليه الاسم بالمطابقة كان الاجاب هذا اسميا للسؤل
 عن انما اجيب على خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم انما كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق

بوجود المحسوس طلباً بهتة بالتحقيق فان جزئي جوابها وقوع الرسم ايضاً لم يكن في اعتقاد الحقيقة فائدة يعتد بها لان تصور
 المسؤل عنه بالحداد الرسم يحصل مطلب ما الشارحة والتصديق بوجوده يحصل مطلب البطل البسيط ما ان لم يجوز وقوعه كالم
 في جوابها فيوزان تصور برسمه مطلب ما الشارحة ثم يصدق بوجوده بمطلب البطل البسيط ثم يطلب تصور ما كالم بآلية
 فيكون في اعتبارها فائدة معتدة بها وان تنفق في بعض النسخ ان تصور المسؤل عنه ما الشارحة اولاً بالحداد ثم يصدق
 ببهية البسيط فيحدوا كالم الاسمي صدقياً مثلاً ان سئل بالثالث المتساوي الاضلاع فوجب بالحداد بآلية بطلان خط
 متساوية كان ذلك صدقاً بالاسم ثم اذا بين المسائل بشكل الاول من كتاب اقليدس صان ذلك كالم الاسمي صدقاً
 حقيقياً ولا يلزم من هذا الاتفاق ان لا يكون لاعتبار الحقيقة مطلباً بارها فائدة معتدة بها بخلاف ما اذا اوجب وقوع
 الحد في جواب ما الشارحة ايضاً على هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبار الحقيقة فائدة يعتد بها بخلاف ما اذا جاز
 وقوع الرسم ايضاً في جواب الحقيقة مع تجزئ وقوعه في جواب ما الشارحة على هذا التقدير ايضاً يلزم ان لا يكون في اعتبار
 ما الحقيقة فائدة يعتد بها فسطاً ما يتوهم من ان عدم الفائدة المعتد بها في اعتبار الحقيقة لازم على المحقق انه واني
 ايضاً يجوز ان يحصل علم المسؤل عنه بالحداد بالشارحة والتصديق بوجوده بمطلب البطل البسيط فلما يكون في اعتبار مطلب
 الحقيقة فائدة يعتد بها وذلك لا سلا يلزم من وقوع الحد في جواب الشارحة في بعض الصور ان لا يكون في اعتبارها
 الحقيقة فائدة معتد بها في شيء من الصور بخلاف ما اذا جاز وقوع الرسم ايضاً في جواب الحقيقة مع تجزئ وقوعه في جواب
 الشارحة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في اعتبار ما الحقيقة في شيء من الصور فائدة يعتد بها واوجب من هذا ما قال بعض الشارح
 من ان المقر عند عدم ان جواب بالاسمية هو بعينه جواب ما الحقيقة بعد العلم بتحقيق البهية فلو كان المعرضي تقع في جواب
 بالاسمية على ما جاز للمحقق الدواني لكان تقع في جواب الحقيقة ايضاً ولم تغطى بهذا القائل بان كون جواب بالاسمية
 هو بعينه جواب ما الحقيقة بعد العلم بتحقيق البهية انما هو عند من اوجب وقوع الحد في جواب بالاسمية واما عند من جاز وقوع
 الرسم في جوابها ووجب وقوع الحد في جواب الحقيقة فليس لك كلياً بل في بعض الصور حيث تقع الحد في جواب ما
 بالاسمية وقد نطق بذلك كلام شارح الاشارات على ما سلفنا قلده قوله للكمال زيادة التوضيح قال في الحاشية
 فانما اذا تصورنا شيئاً اولاً بالوجود الاعظم ثم علنا وجوده فاردنا الصورة بوجوده فخص لوبا خاصة فهذا التصور ليس تصوره لكنه
 ولا يكون حاصله من طلب الشارحة والبطل البسيط فهو من طلب الحقيقة فتأمل انتهى علم انه متيقن قد واحد والثانية
 شيء واحد ولا يتقن تعدد الرسم الثانية ليجاز تعدد خواصه فلا امتناع في ان يرسم الشيء برسوم متعددة فلما باس بان العلم
 شيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يعلم برسم آخر فيكون في علم بالزعم الاخر بعد التصديق بوجوده من غير توقف

في زيادة تحليل علمه سواركان علم قبل العلم بوجوده بوجاهة انفس فخلل تقييد الوجود بالاسم في قوله فاذا تصورنا الشيء اولا
 بالوجود الاسم وقع على سبيل التمثيل الا فلا حاجة اليه فانهم قوله وهو متقدم على التصديق بقوام الشيء الظاهر من كلامهم انهم
 ان تقدمه على التصديق بالبيان لا يبيد ضرورة في قولهم الا ان الشيء ما لم يتصور فهو لم يكن طلب التصديق بوجوده وانما يتم
 بناء الوثبت انه لا يمكن للطلب التصديق بوجود الشيء تصور وجوده ما لم يحجب في طلب التصديق بوجوده من تصور وجوده
 برسمه وثبت ان تصور الشيء بوجوده ما انما يحصل للطلب اشارة وتخصص مطلب اهل بسبب بانه سؤال عن التصديق
 بوجوده شيء علم محدد او بوجوده بخصوص برسمه لا يبيد السؤال عن التصديق بوجوده شيء علم بوجاهة من طلب اهل بسبب وكذلك
 اما لا سبيل اليه ما من حصر جواب اشارة في احد سواركان حد الوساو وحده على الحقيقة كصاحب لا فني بسبب لا سبيل الى
 الى الحكم بتقدم مطلب اشارة على مطلب اهل بسبب وكلام الصلة الشيرازي المعاصر لمحقق الدعوى يدل على انه يجوز
 وقوع العرفيات في جواب اشارة من دون الكتاب توسع فانه قال في اشارة للاسم في الطائفة لبيان معنى اللفظ
 فان كان معنى اللفظ وجودا كان مطلب احد ذلك الموجود ان كان معنى الاسم رسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه
 وما التي كلامنا فيها اي ما التي لا يجوز وقوع الرسم في جوابها هي الحقيقة واليه قال في اشارة مناظرة مع المحقق
 ما حاصله ان لا اسمية يجوز ان يقع العرضي في جوابها وتنف على ذلك الكلام مفصلا فنبهنا على اختلاف الية من
 في تجزئة وقوع العرضي في جواب اشارة ناشية من عدم التامل في كلامه قوله او ان كانت يحصل ثانيا قال
 في الحاشية المراد بالانقائات هو الحاضر عند المدركة ثانيا فلا اشكال في اطلاق التصور على الانقائات بهذا المعنى
 ولا باس في ان يراو به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى قوله لا يجوز برات الحقيقة طاهره ان
 جواب ما لا يقع الا بالانقائات اي ما ليس بخارج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالجنس وان يكون بالنوع وان يكون بكل
 ونظامين لما جرى عليه اصطلاح ايساغوجي لكن قوله فالاجابة لا محالة حدود اسمية او تجزئة يدل على ان جواب منحصر
 في احد فبذلك انما عرفت لما اصطلاح عليه في فن ايساغوجي ولعل هذا عند مصطلح فن البرهان قوله وما بحسب لانه الاسم
 بان يكون ما يقع في الجواب حد التفصيل الما دل عليه الاسم اجمالا ونحوه اذا سئل با اشارة فبي سؤال عن تفصيل اهل
 عليه الاسم اجمالا فيجاب بمخرج اقل في ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة لا عن فليكون الجواب حد بحسب الاسم
قوله او بدلالة وقوعه في التجزئة عطف على قوله بحسب الاسم بمعنى العبارة ان كل ما لا يصلح ان لا يسأل بهما ولكن
 يجاب عنها الاستلزامين بجوهرية الحقيقة فيكون السؤال بهما عن جوهرية الحقيقة التي قلت على اسمها في سبيل
 كقولنا ما انخله ما الانسان ويكون الجواب عن السؤال بهما بجوهرية الحقيقة المسكول عنها ما بجوهرية ما بها التي

هي تلتبس بمفهوم دلالة الاسم عليها كونهما داخل في مفهوم الاسم دلولا عليها بالمطابقة المتضمن في ذلك في مطلب الشاحنة واما
 بجوهرياتها التي هي تلتبسته وتقتصر بدلالة وقوع استول عند التجوهر في دولته وقوص في التجوهر الحاصلة بمطلب البطل
 البسيط اسان على مطلب وذلك في مطلب الحقيقة وليس معنى قولنا بدلالة وقوعه في التجوهر ان وقوص في التجوهر وال
 على الذاتيات والان تلك الذاتيات دالة على وجود الشيء في نفس الامر فان شئنا من ذاتيات شئ ما لا يدل على وجود
 ذلك الشيء في نفس الامر على ان العباد ايضا لا يساعده على هذا المعنى قوله فلا حاجة لامحالة حدوثه بمعية او تجوهرية قال في شحنة
 قال في التقديمات ما حاصله ان الجوهريات والعرضيات المتعاقبة لها ليست هي المفومات المعبر بها عنها فان المتعبر
 فاصفة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما الحكم عليه بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو مادة سبب ذلك اللازم و
 الاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في مفومات العنوانات نفسها بل فيما يعبر عنها بها الا ترى ان الفصل و
 الاجناس العالية اذ هي بساطة لا يمكن تحديدها بقولهها والاشياء التي يرقى بها على انها فصول او اجناس فانها تبطل
 عليها وهي لوازم وعنوانات كما يقال بجوهر هو الموجود في موضوع مفهوم العنوان وان كان عرضيا لازما الا ان المعنى
 المعبر عنه نفس حقيقة الجوهر وكذلك الجسم يعرف بالاطول والعرض والعمق والحيوان برأى حس المتحرك بالارادة والنبات
 برؤى المدرك للكليات والمراد مبادي هذه المفومات فان التمهيد بينه الاسويكون رساما اقيم مقام احد على التوسع لاحدا
 حقيقيا ثم المركبات لصح تحديدها بالحد والتوسيع والحدود الحقيقية الغير فالانسان مثلا اذ عرف بالحيوان الناطق فان
 عنى بها سببها كان حدا حقيقيا وان عني بها عنوانها كان رساما على الحقيقة وحدا على التوسع من جنس توسع فصول توسع
 الا كما رسم المشورة في العوارض الملاحقة والعرضيات المصطلحة التي هي ليست عنوانات جوهريات الحقيقة بل هي عنوانات
 امور تلحق الذات بعد قوام البنية كالضاحك والكاتب من ههنا ظهر ان العرضي الذي بازاره بجوهرية كالابيض فاعلم
 المفهوم منه فوهو العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهرية فان العنوان المفهوم منه عرضي والمعبر عنه جوهرية وازهر
 صاحب بيان اجزاء الوحدة وازهر حد المركب اى جنس لفصل اجزاء الوحدة وقوم جوهر وجنعا فانهم واخطا انتهى انت تعلم ان
 الفاعل قاطع بمحصل الاشارة بانفسها في الذهن فالذاتيات الحقيقية التي سماها هذا الفاعل بالمعبر عنه اذ حصلت في الذهن
 بانفسها تترتب كان صورها المترتبة المتمثلة في الذهن التي هي عين تلك الذاتيات على ندره هذا الفاعل حدود حقيقة لها
 وكذا العرضيات لمقابلة للذاتيات اذ حصلت في الذهن بانفسها كانت نفسها عرضيات مقابلة للذاتيات الحقيقية
 وكانت تلك الذاتيات الحاصلة بانفسها في الذهن هي المفومات المعبر بها بانفسها وكذا تلك العرضيات لا يكون العنوا
 اى الصور الحاصلة في الذهن مغايرة للمعنونات والفصول الاجناس العالية انما لا يمكن تحديدها بالاجل ان ليس لها

ذاتيات اي اجناس وفصول حتى تحدد بالالان لغوئات اخلاصة في الذهن لا تكون ذاتيات حقيقة لذات ماعلى
 الاطلاق وبما يحتمل ان يقال هذا القائل يحصل حقائق الذاتيات والعرضيات فانها في الذهن فيكون صورها
 ذاتيات حقيقة وحدودها حقيقة وعرضيات حقيقة متعاقبة للذاتيات الحقيقية ويكون المعبر عن المعبر عنه واحد الاطلاق او قيل
 والعرضيات ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها غائبة ولازمة لها على الاطلاق او قيل بانقضاء حصولها
 في الذهن يزيل القول بحصول الاشارة بانفسها في الذهن والاصح قولنا المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية وانحد
 الحقيقية هي اذ على انه التقدير لا يمكن حصول حقائق الذاتيات بانفسها في الذهن حتى يكون حدودا حقيقية نعم لا نقول ان
 في التعريفات قد تدل على معان لغوية مختلفة على سلوب اضافات ولا يمكن تلك الاضافة ولا تلك المعاني ذاتيات للمعنى
 لكن تلك الاضافة تلك المعاني ليست حدودا وانما حدود الذاتيات الصور المعقولة التي هي حقائق الذاتيات وحيثما
 ظهر ان قوله من حيث يظهر الى قولنا المعبر عنه جوهرى ليس تحت معنى فان العرضى الذي هو بانارة الجوهرى كالابيض اذا
 حصل في الذهن بنفسه فليس هناك عرضيان بل عرضى واحد هو الابيض وكذا جوهرى في الذهن بنفسه فهو جوهرى
 المفهوم اى حاصل في الذهن جوهرى قطعا وليس العرضى اصلا والامر يمكن نفسه ما حصل في الذهن واما قوله وانما هو بسيط
 اجزاء لمجرد اجزاء المركب اى كجسم مفصل اجزاء كده ولقوام جوهر وجسمي فان البسيط البسيط الذي اى بالاجزاء
 لا مفصل بل مركب كجسم مفصل خفيف البسيط الذي لا مفصل فاصلا ان يكون كده اجزاء لان يربطه تعريف مجازا
 المركب الذي له حدودا كجسم مفصل جذا ان كده وليس افر من لقوام جوهره لانها اتحادا مع فلا تركيب فيه حقيقة لانها
 الاجزاء على كجسم مفصل مجازى ان كده كاسيلج انشاء الله تعالى وان اراد بالبسيط ما ليس مركبا من المادة
 والمصورات كالجوهرات وان كان له جسد مفصل وبالمركب ما يتركب من مادة وصورة فاجتبت فيه ان جسد مفصل ليس
 بجزئين من قوام جوهره وانما جسد قوام جوهره مادة وصورة الا ان يتبنى على اتحاد جسد مادة وفصله صورة كمن يبنى عليه
 كما ياتي انشاء الله تعالى قوله واما الرسوم فاذى اهل العلوم من هذا ليس بشر من احد طرى المنطق وسد باب الكثرة
 بالرسوم على انهم اعطوا الرسوم كده بالرسوم الملمة عليهم على دليل يوثق به وسياق الكلام في ذلك انشاء الله تعالى قوله وهذا
 مما يشعر به ان خبرا بالاصولحان سواء الادب اما لا يجوز باب الحقيقة ما يشعر به كلامهم اى حيث سلموا اوردوا المعترض
 من انخصار جواب ما في كده وكجسم من النوع حقيقة وليس المراد ان كل ما ذكره صاحب لائق المبين مما يشعر به كلامهم اى
 فان بين كلامه كلامهم لم يزلوا بعيدا فان جواب ما شاذ كانت الحقيقة متحصرة عند صاحب لائق المبين في كده ودور
 عند المصنف الحقيقة في كده وكجسم من النوع وما روى على التوسع بالرسوم مطلقا اى فصاحب لائق المبين لا يجوز ان

الرسم في الجواب صلا والكان يجوز ان يقع الممدود التوسيع في الجواب الكالتوسيع منه هو التعريف بالمعاني التي هي عنوانها
 اللغات الحقيقية فالتعريف بها عند رسم حقيقة ومدة توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالعرضيات الحقيقية في الجواب ويجوز
 ذلك عند الممدود البون يعرف بلوني تامل قوله جواب انحصر في احد الجنبين النوع استدلال الصدا الشيرازي الصالح الحق
 الذي على ان لا يصح وقوع بعض في جواب هو الا بالان لا يصح ذلك لما صح تعريف الجنبين بالكلية المقول على الكثيرين المتضمنين
 بالحقيقة في جواب هو النوع بالكلية المقول على الكثيرين المتضمنين بالحقيقة في جواب هو انما تضمنها بالعرضيات كنه المقول
 في جواب هو على ان لا يصح وقوع ممدود وجنبة نوعه قوله عليه في الجواب ما يحجب بخصوصية فقط او بحسب الشكره فقط او بحسبها
 معا والاول هو الثاني هو الثاني والثالث هو الثالث واما جاب عنه الحق الذي بان وقوع الرسم في جواب هو على
 بسيل التوسيع والاضطرار والمراد بالوقوع في جواب هو في تعريف الجنبين النوع وفيما اشترى من جسر المقول في جواب هو في
 الجنبين النوع واحد الوقوع من غير توسيع واضطرار اجاب يعني عن امتناع تعريف الجنبين النوع على تقدير وقوع الرسم في جواب
 ما هو بان الرسم انما يقال في جواب هو على خصوصية الرسم الاعلى افراده واحسب في التعريفين المذكورين انما يولي على كثير من فهو
 شكل الحد في المقولات بحسب خصوصية الان وقوله على بسيل التوسيع والاضطرار اختلاف الحد فاورد عليه معاصره وابسط
 الجواب الاول ان وقع امتناع تعريف الجنبين النوع بانها يقعان في الجواب حقيقة والعرضي يقع توسعا انما ينبغي لمن
 تميز فطرته بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا وانما اقول تميز الفطرة بينهما فباي شيء يفرق بينهما وكيف يعلم
 ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يجعل لك ذرية تميز الجنبين النوع عن غيرهما على جواب الثاني ان قوله
 الرسم يقع في جواب ما هو على خصوصية الرسم على افراده غير مسلم فان قوله على خصوصية الرسم لا ينافي قوله على افراده بل
 فكما ان احد يقال على خصوصية الممدود وعلى افراده اليه كذلك الرسم يقال على خصوصية الرسوم وعلى افراده اليه ولا
 تنافي بينهما وانما تعلم ان كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا واضطرار امورا لا ينفك
 الخمية لا يميز من لم يكن لفطرة مميزة ولم تفتن لغير ان النظام ولم يميز من محل الاضطرار وعده لم يعرف ظواهرها
 العرضيات فلا باس ان لا يميز عنده الجنبين النوع عن غيرهما وانما اورد على الجواب الثاني فناس عن جرح فهم مراد بحسب
 فان مراده ان النوع والجنبين انما يقعان في جواب ما هو اذا كان له قول عن فرد او افراد شخصية وصنفية كما اذا سئل
 ما هو ازيد وقاله فردا ما هو ازيد والردى والفارسى ما هم فجاب بالنوع اذ كان افراد ذرية وجمع بينهما في السؤال كما اذا
 سئل الغنم والبقرا ما هو الغنم والبقرا الفرس ما هي فجاب بالجانبين لا يجاب في البصرتين بالحد لا بالاسم وانما يجوز وقوع
 الرسم في الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصية الرسم كان يقال الفرس ما هو يجاب بانه دابة لتسليم الفكر وان كان احدنا

رتب في الجواب دأسل عن خصوصية المحمدي كان يقال العفرس هو وجاب بانه أيحوان الصايل ليس مراد الجيبان ابرسم لا يكون
 متقدرا ومحمولا على افراد المرسوم وان المحمدي يكون مقولا للمحمول على افراد المرسوم حتى يرد عليه او روثانيا بان لزوم وقوع الثاني
 في جملتها هو عدم صحة وقوع العفرس فيه حولي بحكم الفطرة والتجوز خلافا قبل تجوز وقوعه مثلا اذا دأسل فقبل هذا يشير الى عفرس
 وجاب بانه حسن الحجري نسب المسؤل الى ما يكبره لا ترى ان فرعون اثنى افلاطون اقتبطا فقال موسى عليه السلام وماري العيز
 فاجاب بانه كرم قبل فرعون الى من عنده وقال ان يومكم الذي ارسل اليكم ليعلمون فاورر عليه المحقق الدواني ان حكم فطرة
 ليس طرما غيره ولا يشك في فطرة سليمة في انا دأسل العفرس اريب بانه دابة تصالح للكلوا الفريسة القتل والاما الاستدلال
 لبطن فرعون على موسى عليه السلام فوجب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جوابا هو ذلك ليل
 على جازمه في صورة الاضطراب والشك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان يمسك من كلام فرعون مع ان موسى عليه
 السلام اجاب عنه بقول رب السموات والارض وما بينهما انتم تعلمون فاعاد عوارض اخرى فبسيها على ان اللقائم مقام الاضطراب
 والاسهيل الى غير العوارض ونسب اليه انما على عدم العقل الذي هو اجتنون بطريق التعليل الذي هو ابلغ من تبصير كانه قال
 اتم الحبا من اول التعلم ان غير مقدر التحميد فلا اضطراب على الى ذكر العوارض واذ انما قل حصل اعتراض فرعون على موسى
 عليه السلام فادعاه لم يثبت الى جوابا ان ذلك كره في نفس القرآن ثم جلد حجة على غيره مع ورود المنع الثاني بانه اقل من تمام ان
 يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يتل ان العين كان يعرف منه جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك معنا على
 الاشياء التي الذي خصوا من حكمة القول السمع الى قوله كانه مع علمه بانه عجز ذليل ان اسد بوارب كليل ان موسى عليه السلام
 نبي لم يرد حقا كان يرى ايشى ككبرة وغشادا ونقل الغية انه قد شار به ان في تاييد موسى عليه السلام فيها عن ذلك قال نبينا
 انت سب تبعد وانت عبد تبعد فثبت على ما كان فيه من الغشاد والاصرار يعني والاسكباب وصار كرس اربابا كجدال ليس صحتا
 اضطراب الاضطراب قدوة لكل معادله قدوة لكل حاسد الحق جاهد مع قطع النظر عن ذلك كله كان جهلا باحتقائق وسخا في عقله
 بحيث يقول يا امان ابن لي صرا على اطلع الى آل موسى فكيف يتكلم من العقل بكذا وكيف يثبت بشا حتى لم يجره بالافلا
 شوق في الاولاهم انما الحكماء البزرين انتهى واجاب عنه الصمد بان ما استدلل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
 العفرس في جواب الما لم يتبينه مني على العز من اصحابه انه عليه السلام حل لما الواقع في السؤال على الحقيقة وهو مذهبنا فاعلم ان جوابا
 على الاسية في الجواب شرح سفيهم الامم ولم يعلها على ما الحقيقة لتبطل اللقائم عنه والثاني ان لا يكون جوابه على سلوب كليم ولم
 يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا لسؤال لاقت بحال السائل كافي في قوله تعالى ويلك انك من الابد قتل بي وقيد القتل
 خارجا حقا في موضع ان لم يكن جوابا للسؤال المذكور لا يدل على جواز وقوع العفرس في جوابا الحقيقة ومن الجواز

عليه السلام لم يزل الواقع في سوال على الحقيقة ذكر الجواب على السلوب الحكيم بل الظاهر ان العرضي متى وقع في الجواب عن الحقيقة كان
 على هذا السلوب يحسن كلك شارة الى ان سوال باليسر متقاني موقفة الا لا وجلا ان يجاب عن سوال عن حقيقة بالتحقيق
 والمأثور بهذا المثال جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام واسدافه فتره بالمرته اذ فرعون سئل بما الحقيقة عن العالمين
 ونسب السوال يدل على بلاوة السائل سور فبقوله دليل المسؤل عنه قال بالمره السوال حضرة الحبيب عليه السلام يدل ذلك اما
 جعل على معنى آخره اما الجواب على السلوب الحكيم فالعائل لا يعلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل بالكار فرعون عم
 قبل ما ذكره على ان الجواب الذي كان فرعون طالبا به حقيقة المسؤل عنه لا عارضا بل من تسليم اعتراضه انتهى كلامه
 وبهذا الكلام يدل على ان التصديق بوجه الرسم في جواب الاسمية وان يستدل الرئيس على تنجاع وقوع العرضي في جواب الاسمية
 كما ذكرنا سابقا وقال ابنه ان ما عني التصديق يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكلام فرعون اما الاستدلال
 بكلام موسى عليه السلام فلانه حمل ما على الحقيقة لعدم تحقق جوابه بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يثبت فرعون
 بهذا ولم يعلم ان التعاطف لا يناسب طلب الحقيقة وشفع واعاد السوال وصلى على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام بالسلوب
 الحكيم معتد بقوله ان نعم تفعلون فسيبها على هذا الموضع وقوع العرضي في جواب ما هو حمل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب
 آخر دل الى ان كتابا فرعون ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد الا لان العرضي صحيح ان يقع في جوابه
 على ما هو في المثال بل لان السوال بما الحقيقة في واقع في حقه فلما مضى ان يسأل بالاسمية او كما يكون المذكور هنا جوابا بل
 السلوب الحكيم فلما مضى في القرآن كثيرة منها قوله تعالى يسئلونك ذنوبهم فقل اني لست بربكم عن الالهة منها قوله تعالى
 يسئلونك عن الروح على ما مضى في التفسير وروى وقوع العرضي في الجواب لما قيل ان الجواب على السلوب الحكيم وان المذكور احاسيت
 اجرة لذلك لا سولة بل هي اجرة لا سولة اخلافة واما الاستدلال بكلام فرعون فلما مضى وبما عني ان تذكر ما ذكر في التفسير
 في بيان انه لا ايات تسليم سوال فرعون بل كان بالاسمية كما بالحقيقة وان موسى عليه السلام بل حمل على الاسمية ثم على
 الحقيقة وان جوابه عليه السلام بل كان جوابا من سوال فرعون ثم عن سوال خلائق على السلوب الحكيم كما في قوله تعالى يسئلونك
 على ما هو في المثال ان اسدافه امر موسى وبما مضى عليه السلام وقال فلما مضى فرعون فقل انما رسولا هب العالمين ان ارسل رسولا
 بنى اسرائيل فلهم ما جرى خال خال فرعون ما لب العالمين خال لب سموات والارض بل منها ان نعم من غير قال لمن جاور
 الا تتعجبون قال نعم وربكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب اشرق والمغربا مبينا ان نعم
 تقولون قال نعم اتخذتكم ابا غيري لا اجد لكم عن ابيوتكم قال ابو عبدك بشي بهين قال فأتك بان كنت الصالحين
 قال المفسرون يتبين ان يكون فرعون عارفا باسدافه انما قال ما قال طلبا للملك والامانة وقد ذكرنا اسدافه في كتابنا

ما يدل على انه كان عارفاً به وهو قول القائل قد علمت انزل به الامار رب السموات والارض ايضاً فانه ان لم يكن عارفاً لم يخبر به
 الرسول ولا كان عارفاً لانه لم يعلم بالضرورة انه كان موجوداً ولا لحياء ولا عارفاً لشمس كذا كذا فبالضرورة كان يعلم حقيقة ما في
 سوره موعده ويحكم ان يكون على منسوب الدرجه من ان الافلاك اجتهت الوجود لذواتها وتحرر بها لذواتها وان حركاتها بسبب كبروت
 انوارها في نور العالم ان يكون على منسوب غلاظه القاطنين بالعلمه الموجبه لاجل انشاء الخلق ثم اعتقاد بمنزلة الال كدليل على انفسه
 حيث يستبعد علمه وملكه قيامه وتعميل ان يكون على منسوب طولية القاطنين بان لا يتجرب بحسب الانسان ويحل فيه فطن ان الاله
 تجسده وحل فيه وبش هذه الامور كان سبب كبرها في ان السؤال باطلب تعريف حقيقته الشئ بالاجزاء بها او باسرها فاجبه
 عنها والاول بهنا حال اذا هو اجاب سبحانه ليس له اجزاء حتى يعرف بها والثاني على وجوب الاول التعريف بما جلية والثاني
 التعريف بما غيبه والثاني لا يفيد المعرفة فلا يجوز تعيين التعريف بما جلية وانظر انما الواجب سبحانه هو في العالم المحسوس
 هو السموات والارض وما بينهما فاجاب عليه السلام عن سوال فرعون يقول رب السموات والارض وما بينهما اني اتهم بتوحيده
 يعني اني اتهم بتوحيده بالسموات التي هي الظهور وآثار الحكم ان تقطعوا بان لا اجاب عن سوال الاله الاجواب لما
 ذكره موسى عليه السلام به انما يقال فرعون لمن هو الاله استحق على جميل التعجب يعني اني اطلب منه الما بية وخصومية الحقيقة
 وتوحيده في العالمية والمؤثرية فاجاب موسى عليه السلام بان قال ربكم ورب باحكم الاولين فحكمة عليه السلام عدل على التعريف
 في حق السموات والارض الى التعريف بكونه خالق لهم ولا باحكم وذلك لانه يجوز ان يعتقد احد السموات والارض وادبته
 لذواتها غيبته عن المؤثر لكن لا يمكن ان يعتقد العاقل في نفسه واباره واجلعه بكونهم واجبه لذواتهم لان المشاهدة دلت على انهم
 وجدوا بعد عدمهم ثم عدوا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم ليخبرون يعني ان المعتقد ومن السؤال باطلب ما بية
 وخصومية الحقيقة والتعريف بهذه الاثبات في الحقيقة لا يفيد تلك الخصومية بهذا الذي يتيقن الرسالة فيجب ان لا يفهم السؤال
 فقل من ان يحجب عن فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب ما بينهما اني اتهم بقتلوا فعدل الى طريق ثالث اوضح
 من الثاني لانه انما بالشرق طلوع الشمس والهند والمغرب غروب الشمس زوال الهند وظاهر ان التعريف بهذا الوجه لم يعيب
 الا ان لا يبرهن به في الحقيقة طريقة البراهين على السلام من غم وفاته مستدل اولاً بالاجراء والامارات فقال غمروا انا احيى وميت
 فقال ان اشد ما في الشمس من المشرق قات بهاس المغرب فببت الذي كفر فكذا كذا قال موسى عليه السلام رب المشرق
 والمغرب ما بينهما اني اتهم بقتلوا فعدل الى ان يفهم من القطار غمتم انه لا اجاب عن السؤال الا ما ذكرت لا انك
 طلبت مني تعريف الحقيقة ولا يمكن تعريف الحقيقة بالافعال فلم يبق الا ان يعرف بالآثار فمن كان عارفاً قطع بان لا اجاب عن
 هذا السؤال الا ما ذكرته ولما لم يكن نوعاً من ارساله شوقاً على اعلام حقيقة رب العالمين وخصومية حقيقة وكان عليه السلام

المقتولات اذا دريت ما وجبت فلعنك تقتلت وتثبت ان موسى عليه السلام ما حل ما في سؤال فرعون ما رب العالمين
على ما الاسمية ما اذا قلنا عليه السلام قال فرعون لقد علمت ما اتزل جودك الرب السجود والارض فكان عليه السلام
يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف ظن ان عليه السلام حل ما في سؤاله ما الاسمية ما انما ثانيا فكانه لا يكون
احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم يظن بمرد فرعون واجاب من دون ان يظن معنى السؤال وانما الثاني فكان
وبارون على ثوبيا وعليها الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقال انه رسولا رب العالمين فاما بينا لان العالمين بارسلها
اليه في ان فرعون وقال ما رب العالمين يعني من الذي بارسلها فكان مقصوده السؤال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح
مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوما هذا الاسم ما يحتاج الى شرح فلم يكن ذلك محلا للسؤال ما الاسمية فاما كان السؤال عن
حقيقة رب العالمين الذي دل كلاما على انه موجودا بارسلها اليه فكيف يجوز ان موسى عليه السلام حل ما في سؤاله على
ما الاسمية بعد ما دل بكلامه على مطلب بل بسيطة وانما انما قلنا عليه السلام ذكر في الجواب ما يدل دلالة بنية على وجود
رب العالمين فكيف يتبع الجواب حاجته الى السؤال بالنية واحاطت تلك النية التي هي دلائل وانحصرت على وجوده
فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتبين ان عليه السلام حل ما على الاسمية فاما قال المصدر من ان الظاهر ان عليه السلام
حلها على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحلها على ما الحقيقة لغيره للظن في غاية السقوط فان قال انه عليه السلام
تظن بمرد فرعون وفهم ان السؤال بما الحقيقة لكنه عليه السلام حل ما في السؤال على الاسمية لاجل اقتناع جواب ما الحقيقة
على ما ذكره فيكون مرجع كلامه كذا الى انه عليه السلام ذكر الجواب على السبب فكيف من سؤال لاني بحال المقام ولم يرب من
سؤال فرعون فيكون قال الامر من الذين ذكر ما حيث قال انما استدلال بين قول موسى عليه السلام على جاز وقوع
العرض في جواب ما الحقيقة يعني على العرض الى آخره اقل واحد او هو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سؤال فرعون بل
عن سؤال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام من قبيل الجواب على السبب فكيف فان الجواب على السبب فكيف انما
يثيق ان كان السائل مسترشدا الا اذا كان معاداة القول لمن اتخذت آياتي غيري لاجل ذلك من المبرزين فقياسه على قوله
سبحانك ويسئلكم ما فاني يقولون وقوله تعالى ويسئلكم من الاجتهاد قوله سبحانه ويسئلكم من الروح فقياس من الفندق
فانما ان جواب موسى عليه السلام كان عن سؤال فرعون بما الحقيقة فاما ذكر عليه السلام الصواب في الجواب لان ذكره
كان بر القدر المتعارف اليه في دعوى الرسالة لولا ان اقتناع ببيان طلبية الحقيقة فسطوا الى ذكر الصواب من دايما كان في كلام
عليه السلام وليس على جلا وقوع العرض في الجواب عن السؤال بما الحقيقة كما قال بالحق وقد عجب انما لم ينص صريح
قال ان اياه استدلال بكلام موسى وبكلام فرعون الى آخره فقلنا عده ولم يظن ان اياه كان حرمنا على استدلال المحتر

بكلام موسى عليه السلام على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السؤال بان كان انما جازوا احتمال حمله على السلام على
 الالهيته واحتمال كون جوابه عليه السلام على اسلوب الحكيم فكيف صار له ومنه لا مفي عدم جازوا باحتمال محتمل ثبت
 انه عليه السلام حل اولاً على الالهيته ثم بعد ذلك فرعون اجاب على اسلوب الحكيم فان اثبت ذلك بان لا يجوز وقوع العرضي
 في جواب ما الحقيقة فقد توقف استدلاله على ثبوت المدعى فوقع في مشائخه الدور وان كان ثبت ذلك بدليل آخر كان
 الواجب عليه ان يذكر ذلك الدليل حتى يظهر فيه دليلاً على ان موسى عليه السلام كان يعتقد اعتقاد الصدور وبين
 ان وقوع العرضي في جواب ما الحقيقة لا يجوز لكونه في صورة الاضطراب حتى ينظر الى حل ما في السؤال على الالهيته فهذا حال
 استدلاله بكلام موسى عليه السلام ولما استدلاله بكلام فرعون الذي عبر عنه بافلاطون التعليل فبني على ان ثبوت نسبة
 موسى عليه السلام الى الجنون كانت لاجل انه سأل عن الماسية واجاب به عليه السلام عن سؤاله بالعبراني لولم يكن
 فليكن الحكم للجنون على من جزمه بغير فهم عن استلحاق افعال عليه السلام على ما ذكرنا من قبل فليست على هذا التفسير في ان
 فرعون كان جازماً بانتماع ان يجيب سؤاله بالماسية الحقيقية والزالم بآل با الحقيقة في وجبوا ان يكون فرعون جازماً بان
 وقوع العرضي في جواب ما الحقيقة فان فرد اسئلة سئلته وقع فيها الاختلاف بين العلماء فافترقوا ان يشتهب الامر فيها على
 فرعون فكان انكاره على جواب موسى عليه السلام لاجل جملته جازوا وقوع العرضي في جواب ما الحقيقة فلا يصح ان يجعل
 جملته على ابتداءه ولو كانت جهالة لا يجي بان كان كخطب اشنع فاطع فذا الكلام وان ضمن الى التطويل لكنه لا يتخلل التفسير
 والسر فيقول الحق وهو يبيد سبيل قوله كذا في الفرسال عن الماسية فذا في ظاهره في الفاسوس في بيان ما الاستفهام
 معناه اى شئ يخرج اى ما لو نها وما ملك بعيدك واليه فان اهل اللسان يسمون كلمة ما في مستها الا بجم ومضى واهم
 استتم الاشارة في طلب التعريفات اللفظية وغيره بحيث لا يكون محلاً للطلب الحقيقية ومن العجائب ان هذا الفاعل
 استدلى على ان كلمة ما سأل حسب اللغة عن تصور الشئ لكنه بان فرعون نسب موسى عليه السلام الى الجنون حيث اجاب
 عليه السلام عن سؤاله بالنسب بالعالمين بالصفات وانت قد عرفت ففصل في الاستدلال قوله وما سبق من التفسير في
 اصطلاح من البرهان هذا اللفظ غير ظاهر بل الظاهر من كلام شارح الاشارات في من البرهان صرحوا با الحقيقة في
 الجنس والافعال واحد ونقل الصدور المعاصر للحق الدواني عن الشيخ انه قال في الشفا بعد هذا المطلوب والمطلب
 حقيقة الذات فلا يصح الالهيته ثابتة حقيقة الذات وهو با حقيقة المحذور فلا جازاً لاثبات كون ما سبق من التفسير
 اصطلاح من البرهان من سنة يقول عليه قوله العلم الاول للكرة الالهية ثلث حقيقة قد تفتنا في فروع بحث كجمل امر
 الوجود وانما نسبت الى الملية والا ان نورد الى تحقيق القول فيه وفي امر كجمل على وجهه لا بد منه تحقيق في المقام

فنقول لا يتخلوا ما ان يكون الوجود عارضا للهيئة المكنية في نفس الامر وذا عليها في الواقع مع غل النظر عن مرتبة الحكاية
 الذهنية والملاحظة العقلية ولا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع الا نفس الماهية من دون زيادة
 امر عليها وانضاف صفة اليها ثم العقل يضرب من تحليل ينشع منها معنى هي الصيرورة والوجود كما ينشع من
 حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للهيئة النصف بالوجود في نفس الامر والوجود وعنه هي
 في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للشوب
 والسماء النصفان بايمان والعقوبة في الواقع والبيان والكفرية عرضا للشوب والسماء في نفس الامر مع قطع النظر
 عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للهيئة النصف بالوجود في نفس الامر ولا للوجود وعنه هي الهيئة في نفس الامر كما
 ليس بتجربة الانسان النصف بالانسانية في نفس الامر ولا الانسانية عرضا عن حقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على
 التقدير الاول للهيئة الموجودة مرتبة في نفس الامر احدى مرتبتين ذاتها التي هي معرفة الوجود في نفس الامر والاخرى
 مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للهيئة في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية
 وانشعاعها لمرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فتكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على ذاتها
 عارضا في نفس الامر والقول باجعل المؤلف معنى على التقدير الاول والقول باجعل السبيل معنى على التقدير الثاني فانه
 لو كان الوجود ذاتا على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت الهيئة معرفة للوجود وشعته في الواقع ويكون
 ذلك الانقسام والعروض الواقعي اثر ايجاد على ما جعل على هذا التقدير فتعين القول باجعل المؤلف على هذا التقدير فاما ان كان
 في نفس الامر نفس الماهية فخطوا لا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الامر واحد هي الماهية ولا يكون لها
 النصف واقعي بالوجود ولا للوجود وعنه هي الهيئة فلا يكون اثر ايجاد على في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود وحكاية
 ذهنية منها فتعين القول باجعل السبيل ولا يكون القول باجعل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقد بان ان للهيئة على تقدير
 القول باجعل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احدى مرتبة التقدير وتجبر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول
 باجعل السبيل مرتبة واحدة هي مرتبة التقدير وتجبر الذات وبهذا المرتبة اذ ان كانها حكايية ذهنية هي مرتبة الوجود وسواء
 عرضتها في مرتبة الحكاية الذهنية بلطف الوجود او بصيرورة او تقدير او تجبر او كون او الشهوت او غير ذلك مما يمكن ان يكتفى به
 عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول باجعل المؤلف لما كان للهيئة في نفس الامر مرتبتان احدى مرتبة تجبر الذات والاخرى
 مرتبة وجودها كان بارزها حكايية احدى هما الحكاية عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك
 الحكايية فتبين ان السبيلين احدى هما عند الحكاية عن مرتبة التقدير والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير

القول بجعل البسيط لما لم يكن له في نفس الامر المرتبة واحدة وكانت الصيرورة والوجودية وكل ما هو في متناهما عبارة عن
 حكمية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة لنفس الامر التي هي عنها الالحاقية واحدة هي الحكمية بالوجود فلا يكون العقل
 على هذا التقدير الالهية بسيطة محمولة بالوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول ببساطة بسيطة على تقدير
 القول بجعل البسيط اصلا فمن ذهب هذه الى ثلثية مطلب بنى هذا الوجه الخيف على اصل جعل البسيط فانه لم يعنهم
 معناه ولم يعين ببناءه والسبب ان الشرح ومعلنه الضيق في اللفظ بلفظ جعل البسيط والقرار والتجوير والفعلية
 ولم يفسر لها ان قد بما معانيها كما عرفت وتعرف انشائها من الغرض تفصيله **قوله** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وفتح
 قواها **قوله** قال في الاتفاق المبين ليس الوجود حقيقة الاضطرار الموجودة بالشيء المصدري اى صيرورة نفس الذات
 في ظرفها لا معنى فيضم الى الماهية او يخرج منها فيفصل منها ما لا يصح انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود فاعمل المحقق
 انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل لغيره من التحليل فتخرج منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرة
 وصيغتها ويجعل عليها على ان مصداق كل ومطابق كغيره من الماهية بحسب ذلك الظرف لا من زمانه فيقوم بها فيصير كل
 انتهى ثم قال بالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يتردد من مصدر المحمول قائم بالموضوع انضمامه انتزاعا بل من نفس
 ذات الموضوع المجلولة بجعل الجماع لا يابا ولا لا يتصور لذلك المعنى تحصل فتقوم الانفصال الاضافة الى موضوعه لا قبل الانشأ
 واذا وريت ان حقيقة ان موضوعه في الاعيان لا غير فالعن ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن صاعدا على
 اعتبارها بفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات حقيقة به المفهوم المصدري المنتزع تنسب بالوجود ويمر عنها بالوجودية
 فان تقرر الماهية وفعليتها وان لم ينتزع عن تقرر الوجود الا في اعتباره العقل الا انها تسجد للوجودية والوجودية مسبوقة بها
 وفعليتها تقرر الماهية بجعل الجماع معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال معنى
 ادخل القيس الثاني من القسبات المنصحة لتبصر من بالكوناء عليك في سائر كتبك ان وجود الشيء في اى ظرف ووعا كان
 هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف لا الحق امر به وانضمامه الى الراجح اهل البسيط الى اهل المركب وكان ثبوت
 الشيء في نفسه هو ثبوت الشيء للشيء ومن حيث وجود الماهية وصفان الوصف العينية او امرها من الامور لا مبهية ودار
 مفهوم الموجودية المصدريه فليس من اهل استحقاق المحلولة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كائننا الساهر
 في الضياء ولو كان الامر على ما حبه كان الوجود نفسه مبهية فاسن المبهيات ويكون الاحتمال وجوده زمانا على ما كان وجود
 سائر المبهيات الممكنة ويكون وجوده الوجودية المصدري كما وجود سائر الاشياء فان الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة
 الشيء في الاعيان لا بالانقسام بل بصير الشيء في الاعيان وكذا ذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

كل عرض هو وجوده في موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشيء المعلوم نفس ذاته ومرتبة محبولة اكمل جلا
بسببها والوجود كحكاية جبر ذات المحبولة بالفعل مرتبة نفس الذات المحبولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرؤ الفعلية و
المطلب الذي يزاها البهل بسيط التحقيق اعني بل الشيء ومرتبة الوجودية المصدرة التقرؤ منها يقال لها مرتبة الوجود
والمطلب الذي يزاها البهل بسيط المشهور اعني بل الشيء موجود على الاطلاق وصورتين العظيمين باخرة واحده
الحكي عنه ومفاد السالب في الهيئات اما في تحقيق سلب الذات في نفسها واما في المشهورى فسلب الوجود على الاطلاق
وصورتها ايضا باخرة واحده بسبب الحكي عنه فاما اثبات مغيب بالذات اى مغيب كان من جبريات الهيئة اذن عرضيا
فمن حيز البهل المركب اى بل الشيء والشيء عنه ثبوت شيء في الشيء وفي السالب سلب شيء عن شيء فاذا الوجود موضح
نفس الذات بالتقرؤ والعدم وهو سلب الوجود موضح بظلال الذات الوجودية وليست بها وهو ليس هناك شيء لان
هناك امر مغيب وليس انتهى وبذلك الكلام لم يصعد عن فهم قدر فانه قد اعترف بان الشيء المعلوم نفس ذاته ومرتبة محبولة
اكمل جلا بسببها والوجود كحكاية ذات المحبولة بالفعل مرتبة نفس الذات المحبولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرؤ الفعلية
فلما كان الوجود كحكاية ذات المحبولة بالفعل التي هي المسماة بالتقرؤ الفعلية كانت الهيئة بسيطة المشهورية كحكاية عن
تلك المرتبة فطلب البهل بسيط التحقيق اما كحكاية عن تلك المرتبة فهي الهيئة بسيطة المشهورة لا غير كحكاية عن مرتبة اخرى
تلقته تلك المرتبة يمين يمين وليس كحكاية عن شيء فليس مطلباً بقدر ليقا فضلا عن ان يكون مطلب بل واما قول
بل اعني من العباب اى يتحرك منها الصبيان فان بل الشيء كالكلام تام واولا في الثاني ليس كلاما فضلا عن ان
يكون مطلباً بقدر ليقا وعلى الاول فلما ان يقدر له خبر اول على الثاني فقد تم الكلام باسم واحد من دون استناد على
الاول فذلك الخبر كحكاية ذات المحبولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سواء عبر عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرؤ الثبوت
او غير ذلك مما ينبغي في المعنى فهذا المطلب مطلب البهل بسيط المشهورى لا غير او غير ما من جبريات الذات عرضيا
في هذا المطلب من مطلب البهل المركب كما اعترف به واما قوله مرتبة الوجودية المصدرة التقرؤ منها يقال لها مرتبة الوجود
فان اراد به مرتبة كحكاية عن مرتبة نفس الذات فهذا مستقر لكن هذه المرتبة هي مرتبة كحكاية التي هي الهيئة بسيطة
المشهورية وليست حكما عنها الهيئة بسيطة المشهورة واما الحكي عنه لها مرتبة نفس الذات المسماة بالتقرؤ الفعلية فلا
مستقر لتقرؤ المطلب الذي يزاها البهل بسيط المشهورى وان اراد به مرتبة مستقر في نفس الامر مع قطع النظر عن
كحكاية الفهم واخره فبذلك باطل فانه نفسه اعترف فيما قلنا من الاتفاق يمين يمين بان ليس في الواقع الانفاس الهيئة ثم
المطل الفهم من تحليل يتزع منها معنى الوجودية والعيرورة المصدرة وليست فيها ويحكي عليها والية تلك المرتبة

كانت متحدة في نفس الامر مع قطع النظر عن كناية الذهن اقتضاه ما تحقق في تلك المرتبة ما نفس البنية بما هي باهية
 مع اعزاد عليها فعل الاول تلك المرتبة هي مرتبة المتقرر لا غير على الثاني يكون الوجود وصفنا واصناف البنية في نفس
 الامر مطلق ما قال في الاقن البين وخرج على تقدير فهمنا من بل استحسان الخاطبة واما قوله وصور بدين المطلبين
 بآخرة واحد حسب الحق عنه فالقائد ليس تحتها معنى فانه ان اراد به ان الحق عند مطلب البهل بسبب الحق في هو الحق عنه
 بمطلب البهل بسبب المشهورى كما هو الظاهر فبطل ما ذكر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المصورة بالنفس يقال لها
 مرتبة المتقرر والعلية والمطلب الذي بانها بالاهل بسبب الحق في مرتبة الوجودية المصدرية المتشعبة منها يقال لها
 مرتبة الوجود والمطلب الذي بانها بالاهل بسبب المشهورى اذ على هذا التقدير يكون كلا مطلبى البينين الذين ذكرهما بانها
 مرتبة واحدة هي الحق عنه الواحد ولا يكون على هذا التقدير مرتبتان يكون المطلبين المذكورين بانها واحدة وانما اختلفا بالذات
 اخرها فاما ان كان الحق عنه لهما واحدا فاما ان يكون الحكاية في احدهما بكل مفهوم على الذات وفي الآخر بكل مفهوم اخر فاما
 المصنوعان اما الحكاية نفس الذات فيها الوجود على ما عرفت من ان الوجود حكاية جوهر الذات المصورة بالفعل فلا يكونان
 مفهومين بل مفهوم واحد عرصة لفظين شلتا قبل طرفة الذات متقرة وتارة الذات موجودة وعنى بهذين اللفظين معنى واحد
 هو كون الذات فلا يكون هناك مطلبان بل مطلب واحد عرصة لفظين ولا عرصة لفظيتين العبارتين فان العبارات كثيرة
 فلو يجب احاد لم يمس كل عبارة مطلباً فليعمل اما ان يكون في احدهما حكاية بكل مفهوم ولا يكون في الآخر حكاية بكل مفهوم
 اما اصلا فيكون ذلك الآخر مفهوم ما سفرنا لا مطلباً بقصد لقيانا وان امارا بدين اخر يكون حسب الحق عند الامم مطلبى البينين
 المذكورين غير الحق عنه لآخرهما فلا يكون مصورين البينين واحد حسب الحق عنه فلا يكون لهما والاتفاق معنى وبهذا الحكم
 في سالب بدين البينيتين واما قوله فان الوجود خرج نفس الذات المتشعبة فبوضوح في ان البنية البسيطة اسلمت
 محمولها الوجود والعدم هي الحق في نفس الذات المتشعبة او الباطلة وليس هناك بنية اخرى بسبب الحق عن تقرير
 الذات ولعلنا انها نظرا على علم الشايع كيف يخط في كلامه ولا ريب ان يذهب وقشار وقود في هذه الموطنة مع
 فذهب الى القول بان جعل بسيط من دون ان يتدرج منها وتبين سماه فذهب الى ان الوجود من العوارض اللاحقة
 للماهية في نفس الامر فلم يكن لا محذور من ان يقول ان الماهية في نفس الامر مرتبتين احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروفة
 والاخرى مرتبة الوجود العارض فذهب الى الحكاية عن المرتبة الاولى مطلب البهل بسبب الحق في الحكاية عن المرتبة الثانية
 بمطلب البهل بسبب المشهورى ولم يتصل بان على تقدير القول بان جعل بسيط لا يسيل الى القول بكون الوجود من
 عوارض الماهية في نفس الامر كيف ولو كان الوجود من عوارض الماهية في نفس الامر كان مبنيا وبين الوجود غلط و

في
 في
 في

نفس

انما يلزم في نفس الامر كما بين الثوب والبايعان او كما بين السهم والعنقوت وكان انما يحل بالذات ذلك المخلوط والربط
 الواقع في الاممية على هذا التقدير من القول في جعل المولف ثم انه لما ذهب الى القول في جعل بسيط فسطوي انما قيل
 بان الوجود يحكيه نفس الذات المجردة جبلا بسيطا وعلى هذا التقدير لم يكن له سبيل الى القول بان المية مرتبة في
 الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه عنه اندخ في ذنبه ان الوجود من عراض المية في نفس الامر وكانت
 مرتبة التقدير حكاية على الوجود مستندة عليه تقدم المصدق على الصادق وانما هو على حكاية توم ان المية
 على تقدير القول في جعل بسيط مرتبة في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وبنا على انه لو لم يكن في المية
 قسم البسيط الى اثنين وتوم مرتبة التقدير اعني مرتبة نفس المية او حقيقة التي هي التي عنها الحكاية بالوجود مرتبة حكاية
 ذهنية وجبها مطلب البسيط الحقيقي وذاك لما ناس من سورا انهم وعدم التمدد والاشاع قد يملك في تقديره و
 لم يزل في التقدير تحتها معنى وكلمة فيلن بان قوله حقيقي البسط منه لطلب بالتقدير في الحقيقة وبنخ قواها
 الفاظ بلا منتهى فان فعلية المية وبنخ قواها اما ان يكون عبارة عن نفس المية فبني لا يتصل لان يقال عنها بيل
 ولان لطلب التقدير بيا واما ان يكون عبارة عن شيء نازل على المية وذاك لا لا يتصور على أصل جعل بسيط ولا يتصور
 ذلك محال الشاع ايضا فضلا عن ان لطلب التقدير به واما قوله على ما يحكم به جعل بسيط فبني ان جعل بسيط لا يحكم بان
 نفس المية التي هي اثرها في جعل بسيط في الواقع صالحة لان يقال عنها بيل ولان يتصل بها التقدير واما ان تأثير
 انما حل في نفس المية وان اثره فيها باي هي فلا ينبغي شيئا او يحصل ان اسوال بيل انما يمكن اذا انتزع الذهن
 من نفس المية معنى وليس له الى المية فيسئل عن ثبوته لها بيل فيجاب عنه بثبوتها او عدم ثبوته لها واما نفس المية
 الواقعية المسماة بالتقدير فعلمية فليست مركبا ذهنيان مستند وسند اليه حتى يتصل لان يقال عنها لان يجاب
 عن اسوال عنها بيل ولان يتصل التقدير بها فبها لطلب بل الاسمي تحت قوله توضيحان مرتبة التقدير قال
 في الاقربين لطلب بل شتم الى اثنين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي وشعوري والتقدير بحسب الى بل
 بسيط وبل مركب ثم البسيط الى بسيط على الحقيقة وبسيط شعوري والحقيقي من بسيط سوال عن نفس التي بحسب
 تجوهرية في نفسها لتقرر هيتها في ستمها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي البساطة عن انما حل ابتداء
 بلا وسط في انما حل العقل اصلا والشعوري منه سوال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الوجودية واما ان في نفس الامر
 على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الاولى بلا وسط قال واقع في مطلب بل طلقا
 انما تجر اذ ليس او الوجود على الاطلاق وليس او الوجود شيئا ما حيزه للوضع او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا او

ليس عدم ثبوت الاقسام بالاهل بسبب تسمى اهل البسيط وهو الاخرى بالاقرار ثم باعتبار البساطة فيه غلط في المعرف
 المقصودية العلوم التصديقية ومعد في الابواب الاقتصادية احدية والبرانية وان كانت المرتبان تحت الطيقين في غير
 التي في الذي يهتفون بخلطوا التمرية من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر حقيقة كمال بل العقل اى هل هبة التعليل
 واجواب نعم اى ان بعض الهيئات التجوهرية هي العقل بل اجتماع التيقنين اى هل هبة هي اجتماع التيقنين واجواب
 ليس اى لا هبة تجوهرية هي اجتماع التيقنين واذا ثبت ان لشي كالعقل مثلا تجوهر حقيقة في الاعيان تنفي بذلك
 عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ لشي لا يصح ان يكون له حقيقة مستقرة وليس لذلك حقيقة التجوهرية
 وجود في ظرف تجوهرها وانما يخلق ذلك قوم ليسوهم من الهيزين بل الحقيقة المقصورية التجوهرية في ظرف يتبعها ويلزمها
 ان لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك ظرف وكمن ينفى ان لا يهل فصل هذا التيقنين عن الاخرى كسبقي السابقة
 منها لئلا يفسد حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب اهل البسيط مقدم على المركب او طبيعة اثبات شي لشي تقتضيه
 ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى ثبت له شي فيكون لشي في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الهيئات البسيطة
 ليس مغا. باثبات شي للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مغا. بالتجوهر حقيقة الموضوع او التجوهر باكون الموضوع
 في نفسه وانتقاره في نفسه وانما ذلك في الهيئات المركبة فقط فان العقد في الهيئات البسيطة انما يثقل بحسب الضرورة
 الناشئة من طبع العقد على الموضوع والمحمول والمنسبة بينهما في الذكر والتغيير عما اوردك العقل لا بحسب ما يرجع اليه مغا
 العقد وتخلق المقصد بالتغيير عنه ليس من يستابل محاولة النظر في اسرار العلوم اذا راجع عزيزة عقله وجد ان قولنا
 العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم الثبوت والوجود واتحاد العقل واستقرار الوجود كان ذلك شيئا رار
 تقرر في نفسه او كونه في نفسه ومشاخره ما يرام ليس الا لشي التقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لاشي المتأخر وهو
 ثبوت وصف له سوار كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من جيز الهيئات البسيطة
 وتحصيل وصف له من جيز الهيئات المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع التيقنين متقرا الوجود مغا. بالحقيقة
 ليس صحيح حقيقة وسلب ذاته وانتقاره في نفسه لا سلب مفهوم الثبوت ومفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان
 الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها لا ماب الوجودية اى امر به يكون الماهية وكذلك عدم لشي في نفسه هو نفس انتقاره
 ذاته لا انتقاره امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات لشي عن لشي فاذا ن الايجاب في الهيئات البسيطة
 تجوهر شي او ثبوته وسلب لشي انتقاره والايجاب في اهل المركب ثبوت شي لشي والسلب انتقاره عنه هذا
 كلامه وانما نقلناه مع كونه طويل بلا طائل لكلامه المتبقي للناظر في كلامه الشارح تطلع واستشرف الى ما فاده وانت تعلم

ان قوله لا يقتضي من البسيط سوال عن نفس الشيء بحسب توجهه في نفسه او تقرير به في جهة ان المراد ان البسيط
البسيط لا يقتضي سوال عن الشيء نفسه من دون ان تتضمن السؤال مقبولا ما معه فيكون البسيط البسيط لا يقتضي سوالا عن
المفرد ولا يكون مطلباً لنفسه فيكون من مطلب ما وان اراد ان السؤال عن الشيء نفسه بافهم مفهوم ما معه فذلك المفهوم
الما بين مفهوم ذلك الشيء فيكون البسيط لا يقتضي سوالا عن اكل الاول فيكون من حيز البهل المركب باختلافه
او مفهوم مشترك من نفس ذاتة هو كناية نفس ذاتة فيكون هو الوجود فان الوجود كناية نفس الذات المحولة لا اله فيكون
بالذات اعطانا ما انتزاعا على ما اعترف به فيما قلنا عنه سابقا فيكون البسيط لا يقتضي سوالا عن البسيط المشهور في
الاخر لا يعني التعلق بلفظ التجبر والتقرير شيئا فان التجبر والتقرير ما ان يمتنع به نفس الذات الواقعية المحكي عنها فهو
ليس خبرا عن الشيء المسؤل عنه في سوال الامر لا عليه في الجواب والما ان يمتنع به نفس ذاته الذي من تلك الذات شيئا
فذلك هو الوجود والهيمنة والمجردة والوجودية والتجبر والتقرير فبما سأل عنه البسيط المشهور في جوابه عنه وما قوله
اعني المرتبة المستقرة على مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس البنية الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكي عنها التقدر
على مرتبة كناية بمرتبة الوجود ومرتبة الكناية الذاتية التي هي كناية عن المرتبة الاولى اي نفس الذات فتقدم تلك المرتبة
على مرتبة الوجود وخارجة عن تقدم المحكي عنه على الكناية وتقدم المصدق على الصادق وتقدم الشئ على الشئ فذلك
المرتبة محكي عنها بالبسيط الذي ساء هذا السائل بالبسيط المشهور في البنية البنية المشهورة كناية عن
تلك المرتبة والبسيط المشهور في سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للبسيط لا يقتضي سوالا عن البسيط المشهور في
الامر البسيط لا يقتضي سوالا عن البنية البنية المشهورة وان المراد ان البنية في نفس الامر مع قطع النظر عن كناية
الذين وانتزاع مرتبتين احداهما مرتبة التقرير والتجبر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجبر تسبق على مرتبة الوجود
الواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالبسيط ليس خارجا عن البنية في نفس الامر حتى يكون البنية في
نفس الامر مرتبتان احداهما مرتبة ذات البنية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض وانما في الواقع مع غل النظر
عن الملاحظة الذاتية نفس البنية بلا اعتراض عليها هو الوجود والعقل محكي عن نفس الذات وتلك الكناية هي مرتبة الوجود
فليس في الواقع مرتبتان تحت الطمان وانما في الواقع مرتبة واحدة هي نفس الذات لا غير فاذ محكي عنها كان ما انتزاع
الذين عنها مرتبة الوجود فظهر خلاف قولوا ان كانت لمرتبتان تحت الطمان في الواقع بان ان ليس في الواقع الامر مرتبة واحدة
واذا انتزاع عنها معنى الوجود وكان مرتبة الكناية الذاتية مرتبة اخرى غير غالبة مع تلك المرتبة اصلا ووجه وقوع هذا
التأمل في بدو الفحص التي اتبلى بها انظر الكناية بالوجود بنية بسيطة ومصدقها الواقعي المحكي عنه بنية اخرى

عليها وما بالية بسيطة حقيقية ولم يدان البلية عبارة عن الحكاية لا عن المحكي عنه والمحبب ان حسب الحكاية بالوجود بلية
بسيطة مشهورة ومصدقها المحكي عنه بلية بسيطة حقيقية ولم يعتبر مثل ذلك في البلية المركبة فكان عليان يسمى الحكاية
بان يحسم اسوداي بنده الحقيقية المعقولة بالبلية المركبة المشهورة ومصدقها المحكي عنه في حكم النصف بالسواد في
الواقع بالبلية المركبة الحقيقية ولو كان يستلزم عن هذا لم يستلزم عن تسمية مصداق البلية بسيطة التي هي حكاية
بان اشئ موجود اعني بذلك المصدق مرتبة المتقارري نفس الذات المتقررة بالبلية بسيطة الحقيقية وقد تبان
بما ذكرنا ان عدم تثليث الاقسام يعني على فهم معنى السؤال ببل ومعنى جوابه وتخليشه ناش من ساذجة العقل وفساد
وما قولك خلط في المعارف المتصورة والعلوم المتدلية وسعد في الجواب الاختصاصات المحددة والبرانية فليست
بين ان اعتبار مصداق البلية بسيطة المشهورة حكما عنه وعدم اعتباره حكاية في اي المعارف المتصورة والعلوم
المتدلية خلط واي الاختصاصات المحددة والبرانية افسد واشال بنده المجازفات احسن من ان يلتفت اليها بل
الا ينبغي لمن ذوق هذا العيني بنده البديانات واما قولك يقال بل العقل اي بل بهية هي العقل فما العيني به
المحب فان قوله بل العقل امان بقدره ولا فان قدره لغيره فذلك الجبر فاكان هو حكاية عن نفس البلية المتقررة
في الوجود واللفظ في معنى كالتجربة والتصور والحكم والشبهة فهذا الببل هو الببل لبسيط المشهورة وان كان
شيئا اخر سوى صيرورة نفس الماهية فهذا الببل بل مركب وان لم يقدر له في تقدم الكلام باسم واحد من دون ان يخلو
ونظرا مشككة للسببان وقولاي بل بهية هي العقل اكان فيه قول بل العقل منه بلية ولم يقدر له قول بلية في غيره بلية
كلما فضلا عن ان يكون سؤالا بل وان قد نزع قد عرفت حاله اكان معناه بل عقل بهية وان لم يادعها اللفظ
كان ذلك سؤالا من ثبوت مفهوم البلية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالببل المركب فقد اضعف ما ركب من فكليس و
اقتضى بالنسبة اليه ليس وتس على ذلك ما يلحق من كلامه بنده القول ولما قوله اذا ثبت ان اشئ كالعقل مثلا تجوهر
الحقيقة في الاعيان تستغني عن ذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس فان الاربعة اذا ثبت ان اشئ
كالعقل مثلا تجوهر حقيقة في الاعيان كان معناه موجود في الاعيان وكذا اذا ثبت وجوده في الاعيان كان معناه
انه تجوهر حقيقة في الاعيان فلا حاجة الى السؤال عن وجوده في الاعيان او عن تجوهر حقيقة في الاعيان فذلك في غير
معنى التجوهر في الاعيان هو معنى الوجود في الاعيان ومصداق التجوهر في الاعيان اعني نفس الماهية المتصورة هو
مصداق الوجود في الاعيان لكن على ما يكون البلية بسيطة الحقيقية هي بعينها البلية بسيطة المشهورة بلية
اصلا والببل بسيطة حقيقي هو الببل بسيط المشهورة من دون تاييدها سافيع في كل شيء وعش في نفسه ان الاربعة

ان مفهوم ان الاشئ متجوزة لثبوتها في الاعيان غير مفهوم ان الاشئ موجود في الاعيان وان لم يتصور ولا لعل يستلزم اياد
 على سوال من وجوده في الاعيان بعد ثبوت انه متجوز لثبوتها في الاعيان فبما اخطا بطلان مفهوم انه متجوز لثبوتها في
 الاعيان كونه في الاعيان وكونه في الاعيان هو انه موجود في الاعيان وان ارادنا ان هذا صدق بالحقبة المتجوزة في
 الاعيان يستلزم عن سوال من وجوده في الاعيان ان نوع التصديق بالمصدق الذي عند الحاجة الى السؤال عن
 المصدق والحكاية فبما نحن نحن لا ينبغي شيئا فان مصداق البلية بسيطة المشهورة ليس بحكاية فضلا عن ان يكون
 بلية بسيطة حقيقة واما قول بل ان حقيقة التصورية المتجوزة في ظرف تتبعا ليدربها ان لا يلحق عنها ان تكون موجودة في
 ذلك ظرف فلا يصح في ان حقيقة التصورية المتجوزة في ظرف هي الحقيقة التصورية الموجودة في ذلك ظرف بعينها بل
 فرق كما اصلا مفهوم كونها موجودة في ظرف هو مفهوم كونها متجوزة في ذلك ظرف فان اردو بحقيقة التصورية المتجوزة
 في ظرف نفس الحقيقة المتجوزة في ظرف هي مرتبة المصدق الواقعي هي الحقيقة التصورية الموجودة في ذلك ظرف هي مرتبة
 المصدق الواقعي لان الاول يتبع ويستلزم الثاني فان ذلك فرع التفسير والتعدد والمصدق الواقعي واحد هي الحقيقة
 المتجوزة وهي حقيقة الموجودة فان ارادنا بها هذا المفهوم الذي في مرتبة الحكاية فهو المفهوم الذي في الحقيقة الموجودة في ذلك
 الظرف في مرتبة حكاية بل الفرق اما الاول يستلزم الثاني فان ذلك فرع التفسير والتعدد وهذا المفهوم
 واحد صادر عنه بلغة الحقيقة المتجوزة او بلغة الحقيقة الموجودة وان اردو بالحقيقة التصورية المتجوزة المصدق الواقعي
 ولقد لان يكون موجود في ذلك ظرف مرتبة حكاية فيكون ذلك حكاية عن ذلك حكاية عن ذلك حكاية بسيطة المسماة
 بالمشهورة هي حكاية نفس الحقيقة المتجوزة ولا يكون البلية بسيطة التي سماها بالحقبة هي فان نفس ذلك المصدق
 ليس حكاية ولا حقيقة فضلا عن ان يكون بلية ذلك البلية بسيطة المسماة عنده بالمشهورة لا غير فلا معنى لقوله نحن
 ينبغي ان لا يخل فصل احدى المرتبتين من الاخرى وسبق السابقة منهما كما لا يصح حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك
 فانه ان ارادنا لا ينبغي ان يخل الفرق ما بين مرتبة التقرر ومرتبة الموجودية وهران مرتبة التقرر المصدق الذي عندنا
 ومرتبة الموجودية عبارة عن الحكاية الذاتية ومرتبة التقرر سابقة على مرتبة الموجودية سبق التي عندنا على الحكاية فبما سلم
 ولم يخل انما يخل في الفرق من كل مرتبة حكاية فليعرف من هو ان ارادنا لا ينبغي ان يخل الفرق بين مرتبة
 التقرر ومرتبة الموجودية بان فليكن ان في نفس الامر مع قلنا انظر من الحكاية الذاتية مرتبتين احداهما سابقة على الاخرى
 او بل ان المرتبتين حكايتان وبنيتان متفاضلتان احدهما سابقة على الاخرى فبما من المجلات التي المعنى لها
 كما عرفت واما قوله وطلب البلية بسيطة مقدم على المركب فلا يصح على الإطلاق فانه قد صرح انفا فيما نقلنا عنه ان

فثبت الجوهريات للذات مطلب البطل المركب لمطلب البطل البسيط ليس مقدر عليه عند العوض اما قوله ان يتصور الهمليات
 البسيطة ليس مقدرها ثبوت شي للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مقدرها تجرير حقيقة الموضوع او لا تجريرها او كون الموضوع
 في نفسه ما يتعارف في نفسه فان ارادوا بما ومصدرها انهم عندهم تحقق ان صدق الهملية البسيطة ليس الذات
 بما هي هي المسماة بالتعريفان معنى بقوله بل مقدرها تجرير حقيقة الموضوع او لا تجريرها او كون الموضوع في نفسه او تعارفه
 في نفسه ان مقدرها هي مصدرها نفس الذات او ليست بها فهذا سلم لكن لا يصح الترديد الذي ذكره ستار على زعمه ان
 صدق الهملية البسيطة، تحققة مرتبة تجرير الحقيقة او لا تجريرها ومصدق الهملية البسيطة الشهورية مرتبة موجودة تبتا
 او اتعارفها فاما قد بينا ان ليس في مرتبة مصدرها اي في نفس الامر مرتبتان والمحجب انه قد اعترف نفسه في القبيات
 بان صدور الهمليتين المذكورتين واحد بحسب المعنى عند كيف يسوغ الفرق بينهما بحسب المعنى عند وان معنى ان مقدرها بل
 مصدرها تجرير الحقيقة او لا تجريرها بالمعنى المصدري المنتزع او كون الموضوع في نفسه او اتعارفه في نفسه بالمعنى المصدري
 المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدري للتجوهر واللا تجرير للكلا والانتزاع ليس مصدرهما الهمليات البسيطة اصلا
 بل مصدرها ثبوتها انظر اعلا الواسع ومع ذلك فلا يصح الترديد بين التجوهر والكون وبين اللاتجوهر والانتزاع فان التجوهر
 بالمعنى المصدري هو الكون بالمعنى المصدري واللا تجرير بالمعنى المصدري هو الانتزاع وان ارادوا بما ومفهوم الحكاية
 الدنيوية ومفهوم الحقيقة المعقولة فلا شك في ان مقدرها بهذا المعنى ثبوت التجوهر والموجود للموضوع ثبوتها البليغ او سلبه واتحاد
 الموضوع والمحمول او سلبه وكيفية ومفهوم الحقيقة مطلقا هي حقيقة كانت ذلك ان ارادوا بما وما يقال له في عرف النحاة فمفهوم
 الحكاية حتى يكون معنى كلامه ان ضمون جملة اشئ تجريرها وليس تجريرها او لا تجريرها وضمون جملة اشئ كما كان ليس
 كما كنا كونه او لا كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذه الجزئات خفيف لغوي في هذا المقام يمكن ان جهل مشكل في الهمليات المركبة
 اليه مثلا يقال ضمون جملة اكبر اسودا سودية اكبر لا ثبت شي للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول على ان هذا ما لا ياب
 كلامه وقد استبان بما ذكرنا اتحادها قال فانه ينبغي على الفرق بين مفهوم التقرر وبين مفهوم الوجود وقد عرفت الهمليات
 واما قوله ما يرام ليس الاشئ المتقدم حتى تحقق نفس ذات الموصوف فهو قد انقلبه امر تعالى به فهو اعتراف منه بان
 الهملية البسيطة التي سماها بالحقيقة والهملية البسيطة التي سماها بالشهورية واحد بل الفرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا
 قولنا في تفصيل ذات الموصوف من جهة الهمليات البسيطة واما ما يشعره كلامه من الفرق بين ليس اجتماعي وبين ليس
 متقرر وبين ليس اجتماعي اثنين من جهة والفرق بين سلب تقرر وبين سلب الوجود وقد عرفت الهمليات والقيمت
 انه لا فرق بين القنيتين المذكورتين اصلا لا بحسب المصدق المعنى عند ولا بحسب مفهوم الحكاية نعم في احدهما غير المحمول

بلفظ وفي الاخرى خبر ذلك المحل بمعية لفظ آخر وكذا لا فرق بين سلب التضرع وسلب الوجود الا بان المضاف اليه في
 احدهما خبر بلفظ ذلك المضاف فيه يعني في الآخر خبر بلفظ آخر وما فيه ذلك غير الابدل الى خبر بلفظ اخر فثبت انهم
قولهم هي مستندة على الوجودية العلم بالوجود وان يكون من عوارض الماهية في نفس الامر لا فعل في الاول يكون الماهية
 مستندة به والوجود وعارضها لانهما عليهما في الواقع وعلى الثاني لا يكون كذلك انما يكون في الواقع نفس الماهية بما
 هي الامر يقوم بهما بنفسهما واكثرهما شرا في الذي بينهما يكون كما يتباين معنى الوجود والمحمورية والموجودة والكون
 فعل التقدير الاول يكون انما يحصل بالذات الاستقامت واختلاف الواقع الذي بين الماهية والوجود العارض لهما في الواقع
 ولا يكون اشبه بالذات نفس الماهية بما هي لان نفس الماهية بما هي لا يكون مصداقا لما عارضه من عارضها فلهذا
 على هذا التقدير ان نفس الماهية انما يحصل بالذات لا يكون نفس الماهية بالوجود التي هي انما يحصل بالذات مصداقا
 للوجود والموجودة والاتصاف بالوجود فذلك يحصل بل يتلحق التصاف بالوجود انما يحصل آخر يكون اثره بالذات فلهذا
 بالعارض الذي هو الوجود لان نفس ذات العارض بما هي لا يمكن ان يكون مصداقا لما عارضه وعلى التقدير الثاني
 يتعين القول بالحصول بسيط وعلى هذا التقدير لا يكون في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود عبارة عن كناية ان
 عنها لا غير فلا يكون الماهية في الواقع على هذا التقدير مرتبة احد بها مرتبة التضرع والاخرى مرتبة الوجود فضلا عن ان
 يكون احدهما مقدم على الاخرى نعم يمكن ان يكون مرتبة احد بها مرتبة المحكي عنه وهي نفس الماهية الواقعة بما هي
 المسماة بالتضرع الثانية مرتبة الحكاية الذهنية وهي مرتبة الوجود الاول متقدمة على الاخرى تقدم المحكي عنه على الحكاية
 وعلى التقدير الاول يكون الماهية مرتبة في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية احد بها مرتبة نفس الماهية
 المعروضة للوجود في نفس الامر والاخرى مرتبة الوجود العارض لهما في نفس الامر ويكون المرتبة الاولى متقدمة للاحالة
 على المرتبة الثانية ضرورة تقدم المعروض على العارض ويكون باناء كل من تلك المرتبتين امرين كحكاية
 ذهنية انهما سلطان تمايزان احدهما كناية عن مرتبة المعروض المتقدمة والاخرى كناية عن مرتبة العارض المتأخرة
 فانهما يكونان يحصل المؤلف لاصحيهما من القول بكون الوجود عارض الماهية زائدا عليها في نفس الامر لا على القول
 بكون مرتبة الماهية من حيث هي هي التي هي معروضة للوجود متقدمة على مرتبة العارض لهما في نفس الامر وان كان يلزم
 من حيث لا يشعرون ان يكون مرتبة غلط الماهية لعارضها الذي هو الوجود متقدمة على مرتبة نفس الماهية المعروضة لعل
 ان انما يحصل على تقدير القول بالحصول المؤلف الاول وبالذات هو غلط الماهية بالوجود ونفس الماهية بما هي هي
 اثره بالعارض بالذات تقدم على ما عارضه وتعلمهم يتبرسون ذلك فاطمين بان تقدم مرتبة العارض في حكم المعبر

على مرتبة الماهية لا يتاني في تأخر اعتبارها باعتبارها متروكة في البحث في حيث يمكن على ابره وان نظروا
على مستلزال اجزاء الازكيا المتأخرين على حقيقة البسيط انما عرفت بذاتها علم ان سبق التقرر على الوجود على طريق
البسيط لبيان انه بان الوجود عارض للمهية في نفس الامر وانه مسبق بالتقرر ولو بقا بالمهية في الوجود فهذا باطل
فان الوجود ليس عارضا للمهية في الوجود وليست الماهية مخلوقة به في الوجود انما قيل لو كان المهية معروضة له في
الواقع وليس كذلك على طريق البسيط ولو كان الوجود عارضا للمهية في الوجود لم يكن سبيل الى القول بالبطلان
البسيط وقد علمنا ان انتة الوجود الى الماهية نسبة الانسان الى حقيقة الانسان فليست الانسان عارضا لحقيقة الانسان
في الواقع والا لم يكن حقيقة الانسان بنفسها بل بزيادة امر عليها مصداقا للانسان ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تصير مصداقا
لباطلها فكان الانسان في مرتبة نفس ذاتها انما كذلك الوجود لو كان نائما على مهية الانسان عارضا لها في الواقع
لم يكن مهية الانسان في مرتبة ذاتها بما هي مصداقا للوجود ثم تصير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للوجود وية فاما
ان يرد عليها وينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر صير مصداقا للوجود وهذا باطل لان التقرر الذي يقول
بموجب البسيط انما اثره البطلان الذات النفس للمهية بما هي اوتاد عليها فاما ان كان زائدا عليها البطلان التقرر بالبطلان
البسيط على ان لا يتقرر لا يكون نفس الماهية اثره البطلان بل يكون اثره البطلان بالذات انضاف للماهية بالتقرر الذي
هو زائدا عليها وان كان نفس المهية فالقول بان نفس الماهية بما هي هي ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس
مصداقا للوجود ثم المهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بالاضافة منه اليها هي الوجود فيكون عروضا تلك الصفة
المهية بعد مرتبة التقرر بما يتجلى ما على سبيل الماهية بعد مرتبة التقرر بما تنصفه بتلك الصفة فيبطل القول بالبطلان البسيط ويلزم
اثره البطلان على كل حال يكون اثره بالذات نفس التقرر للماهية وحصل كون اثره بالذات جعل المهية بعد التقرر بما
تنصفه بعضه زائدا عليها عارضا لها في الوجود ولعل ان ذلك نظير ان يخفى واما ان لا يرد عليها ولا ينضاف اليها
ان تصير مصداقا للوجود فيكون المهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التي هي التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود في تلك
المرتبة من انه لم يرد عليها بعد تلك المرتبة امر خارج بلا مرجع وان اردت سبق التقرر على الوجود على طريق البسيط ان
ليس في نفس الامر والواقع قطع النظر عن كناية الذين وانما هو الا ان النفس للمهية هي المسماة بالتقرر ثم انقل بخبر
سها معنى الصيرورة والكون فبذالك الكناية الذنبية هي المسماة بالوجود والتقرر هو مرتبة الحكمي عنه والوجود هو مرتبة الحكمية
وسبق التقرر على الوجود وسبق الحكمي عنه على الكناية فهذا معقول حكيم بالبطلان البسيط لكن لما كان الوجود عارضا عن كناية
التقرر فاما ان التقرر بلا فلا سبيل الى السؤال عنه الا بان الحكمي عنه بالوجودية ولا الى الجواب عن السؤال عنه الا

على الوجود الذي هو عبارة عن كجائتها الذنبية بوقوعها على الكجائية فليس ينك مصداق ان يكون احداهما حكما
 عنه للفقنية البلية البسيطة الحقيقية والآخر مصداقا للفقنية البلية البسيطة الشهورية والاكتيان يكون احدهما حقيقة
 حقيقة والاخرى بليّة بليّة مشهورة ويكون احدهما كجائية عن مرتبة والاخرى كجائية عن مرتبة اخرى ولو كان البلية في نفس الامر
 مع قطع النظر عن كجائتها الذنبية مرتبة ان احدهما مرتبة المقررة الاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة المقررة سابقة على مرتبة الوجود
 فلما ان يكون مرتبة المقررة لا تشرع معنى لا يكون له ثبوت او لا يكون كذلك فعلي الك في يكون تلك المرتبة لا شيئا
 محصا فلا يكون مرتبة في نفس الامر وعلى الاول فلما ان يكون مرتبة الوجود لا تشرع معنى لا يكون له ثبوت والشبوت فلا
 يكون في نفس الامر لا مرتبة واحدة سواء سميت بمرتبة المقررة او بمرتبة الوجود او باسم آخر ولا يكون هناك مرتبة متناهية
 احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود فتلزم لا تشرع معنى لا يكون له ثبوت فلا يكون تلك المرتبة كجائية
 مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى او مرتبة الوجود هي مصداق الكون والشبوت لا غير فلهذا في ان مرتبة الوجود هي مرتبة كجائية لان
 لا غير فلهذا في ان مرتبة الوجود هي مصداق الكون والشبوت لا غير فلهذا في ان مرتبة الوجود هي مرتبة كجائية لان
 على الوجود من فروع كجائية بسيطة او معقدة فليس بجعل لكون فاعلم بين المرتبتين تلازم او معية بالذات كالظهور
 بالناسل بانتهى ناش من عدم اتصال وهذا الذي من تعليل معلوم حيث قال في الاقوال لم يبق سبق فاعلم لما سبقت على الوجود انما
 يستقيم على تلك المعية فتعال صارا الانسان فوجدت قول صارا الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد بل مصداق نفس الانسان
 مقام من قوامه فوجد انما من الاشياء بل جعل البنية فاعلم القول المسألة وهو انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية
 الاتية والاعتبارات المتضمنة مرتبة قوامها البلية كذا يكون من الخطايات انتهى انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية
 كما سبق حيث قلنا انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية
 قوله است قول صارا الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فوجد على انه لان الانسان اذا وجد فقامت قواعده لم يبق
 يمكن صلا في مرتبة قوامها انسانا او شيئا آخر فوجد فوجد على انه لان الانسان اذا وجد فقامت قواعده لم يبق
 اصلا فوجد مصداق نفسه في مرتبة قوامه فوجد فوجد على انه لان الانسان اذا وجد فقامت قواعده لم يبق
 للوجود والا فلا معنى للقول بل صارا الانسان وقام قوامه فوجد فوجد على انه لان الانسان اذا وجد فقامت قواعده لم يبق
 قوامه هو معية وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متناوعا من صارا الانسان فقام قوامه فوجد فوجد على انه لان الانسان اذا وجد فقامت قواعده لم يبق
 سبق فاعلم لما سبقت على الوجود انما من الاشياء بل جعل البنية فاعلم القول المسألة وهو انما هو كجائية في انما هو كجائية في انما هو كجائية
 صارا الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فوجد على انه لان الانسان اذا وجد فقامت قواعده لم يبق

كان الوجه وصفة ما قبله في نفس المظهر على حال في المقتضى عنه انما ليس في ظرف الوجود النفس المابتة الى آخره قال
 ان الوجود مطلق معنى مصدري لا يوجد من سبب المحل قائم بالموضوع انما هو انما هو من نفس البهية كما ان
 الانسانية مفيد من نفس ذات الانسان لا امر يقتضيان بالانسان على انما ابلغنا ذلك مرارا وكان مراده ان مفيد
 صحة منزع معنى الوجود اي هذا المفهوم الاسترضي الاعتباري متنازع عن تلك المرتبة فظاهرا ان ما ليس معنى فوجده وان
 به يستقيم على طريق جعل الموقوف عليه وما قولوا اما الذين لا يؤمنون بجعل بسيط فلعن القول بالسوادة صح لانظاريهم
 فان ما راد فيه بالسوادة المتنازع والحيث بالذات كانه الشايع صرح به في راحة يدك وعيل عليه ستر ذلك هذا القول لا يمكن
 تنازعا لما حق انفسه والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم البهية كما يكون من العفريات فاما ان يريد
 ان القول بالسوادة مما يقول به اصحاب جعل الخلف وانه ما ينفي اليه انظارهم فيذابطل لان اصحاب جعل الخلف
 يقولون بان آخر جعل بالذات خلط البهية بالوجود ونفس البهية اثر بالعرض بالذات سابق على ما بالعرض فباين البهية
 بالذات واما ان يريد ان القول بالسوادة صح لانظاريهم وان لم يكونوا قائلين به فيذابطل لان القول بجعل
 الخلف مفض الى القول بتقدم خلط البهية بالوجود والذات على فعلية المابتة لان خلط البهية بالوجود ما جعل الخلف بالذات
 وفعلية البهية اثر بالعرض بالذات سابق على ما بالعرض وان كان القول بحقيق الخلط بالوجود على البهية باطلا في نفسه
 ان ما راد بالسوادة منه بتزفيت حتى يظهر على ان كلامه لا يلائم ان يراو بها معنى آخر كما لا يخفى واما قوله في تنازع اللواحق
 انفسه والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم البهية كما يكون من انظر الى فنان اراد الازام القائلين
 بجعل الخلف الذي بين الى كون الوجود من العوارض الزائد على نفس البهية فبذلك الازام صح لان من سبب الى كون الوجود
 عارضا للبهية يلزم ان يقول بتنازع من البهية فصوره تنازع العارض عن المعرض سواء كان العارض انفسا سببا او تنزاعا كما
 يستقيم القول بتنازع الوجود من مرتبة قوم البهية على طريق جعل بسيط فان الوجود على طريق جعل بسيط لا يمكن ان يكون من
 عوارض البهية كما بينا مرارا بل نسبة الوجود الى البهية على طريق جعل بسيط لا يمكن ان يكون من
 الى الانسان فليس الوجود وسطا في الطريق من العوارض انفسه والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات
 العارضة وان ما راد بالذات ما هو على القول بجعل بسيط من ان يبق خلط البهية على الوجود ويستقيم على طريق جعل بسيط فبذلك
 فيكون الوجود على طريق جعل بسيط ليس من اللواحق انفسه ولا من الانتزاعات اللاحقة ولا من الاعتبارات العارضة بل
 هو عبارة عن حكمية نفس البهية لصدق نفس المابتة فلا معنى لتنازع عن المابتة كما عرفت فتصح بما ذكرنا ان القول بتقدم
 مرتبة التقر على مرتبة الوجود وفي على عدم فهم معنى مرتبة التقر ومرتبة الوجود وصاحب اللاحق البين لم يستفهم معنى ومرتبة

[illegible]

الموجودات بالفعل منا صدق الوجود وهو قولنا في الشيء الموجود بالصدق بالفعل منا صدق على
 الوجود نفس الحقيقة المقدسة بفضل ذات دليل نسبة الوجودية المصدية الى نفس حقيقة المقدسة بسبيل نسبة الانسانية الى نفس ذات
 الانسان مثلاً وكذا المعنى المصدري متأخر عن مرتبة نفس الذات لا يصلح كون مفهوم المحمول وهو الوجود مخطئاً في تلك المرتبة كما ان
 المعنى المصدري المتأخر الذي هو الانسانية متأخر عن نفس الذات ومفهوم المحمول الذي هو الانسان كحيوان مخطئ في مرتبة ذاته
 من حيث هي بل لان العقل يحكم ان الانسانية المتقدمة متأخر عن مطالبها وما ينتج عن نسبة النفس ذات الانسان باطل بها كما كان
 مطابق المعنى المصدري المتأخر نفس جوهرياً موضوع بذاته كان مفهوم المحمول المأخوذ من تلك المعنى مخطئاً موضوع في مرتبة
 جوهرياً بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة بل يكون متأخراً عن مرتبة نفس الذات مسبباً عن هذا المعنى المخطئ
 عن فهمه في ان ما قال يدل على انه يفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة بان معيار صحة تضارع الوجودية بالفعل منا صدق
 على الوجود ونفس حقيقة الواجبة المقدسة نفس الذات ونسبة الوجودية المصدية الى نفس حقيقة الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان بخلاف الذات الممكنة وعلى انه يفرق بين الوجودية وبين مفهوم الوجود يكون الوجودية متأخرة عن الذات وتكون مفهوم الوجود
 مخطئاً في مرتبة الذات وكلا الفرقين مما لا يتصل بالافرق بين الذات الواجبة المقدسة والذات الممكنة بما ذكره فلان الفرق بين الذات
 الواجبة المقدسة والذات الممكنة هو ان الذات الممكنة بلا محل جاعل بخلاف الذات الواجبة لان مصداق كل الوجود على الذات
 الواجبة نفس الذات ومصدق على الذات الممكنة ذاتها مع امرزائد والمبايغية التعليلية خارجة عن المصداق ونسبة الوجودية الى
 الذات الممكنة هي نسبة الانسانية الى ذات الانسان هذا ما قل عرفت بذلك كما سبق نقده قد استوفينا الكلام في ذلك في
 فروع بحث جعل اما الفرق بين الوجودية ومفهوم الوجود بما ذكره فلان مفهوم الوجودية ومفهوم الوجود كليهما مفهومان متضارعان
 نشأ عنهما نفس الذات الواجبة المقدسة ونفس الذات الممكنة بلا امرزائد والمفهومات المتضارعة لها عنوان من المتضارعات الاولى
 ناشئ عنها ما ناشئ في تقريرها في الذهن بعد الاتساع فتقرر بما بالاول من نفس تقرير الذات فلا شيء منها يهبط الى الآخر من تقرير
 متأخر عن نفس الذات فمضى في تقريرها في الذهن بعد الاتساع فتقرر بما بالاول من نفس تقرير الذات فلا شيء منها يهبط الى الآخر من تقرير
 بل انما الخواص في متأخر عن الذات تأخر المحاكاة عن المحكي عند الاتساع من مثل الاتساع فكما ان اتساع مفهوم الوجودية في تقريرها
 في الذهن بعد الاتساع متأخر عن الذات كذلك اتساع مفهوم الوجودية في تقريرها في الذهن بعد الاتساع متأخر عن الذات فلا شيء
 للفرق بين الوجود ومفهوم الوجود ويكون الوجود متأخر عن الذات وتكون مفهوم الوجود مخطئاً في مرتبة الذات وتكون نسبة الوجود
 المصدية الى الذات الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان مع انه لا يصح على راءه لان الوجود عند مشتركة بين
 جميع الموجودات وحقيقة الواجبة المقدسة عند مبايغية الممكنات مبايغية بلا ذات فلو كان نسبة الوجود الى حقيقة المقدسة نسبة الانسانية

[illegible]

ففسا من حيث هي هي كمن لا محالة ناطق على نفس انتباهه لطل العقل بأجمل البسيط وأرجم العقل بأجمل المولف مع زيادة
ظلال على كمال العقل بان الممكن قد قبل المضافة اجمال ثم اعترف بان نسبة الوجود الى الملية المكنية نسبة الانسانية الى
ذات الانسانية وان الوجود ليس بمفرد بل هو في الحقيقة فيشقق من الوجود وكان الانسانية مفهوما مأخوذا من نفس الذات لا امر
يقترن بالانسان وفي ذلك كلام تقدي حتى زعم ان التقدير والوجود كليهما يصدق سلبا عن الماهية من حيث هي هي فعلى ما
زعم يصدق سلبا الانسانية الية عن حيثية الانسان من حيث هي هي فخرج من ذلك فخرج عن الانسانية ثم لا يخفى بان مرتبة
الذات المكنية من حيث هي هي التي زعم انها من حيث هي هي ليست الا هي وليس لها من تلك المكنية الا ما هو لها وان
اجمال الخفاء ليعمل تقريرا بعد تلك المرتبة اما ذات قبل ان يعمل اجمال الخفاء فبقية القول فبقية الذات المكنية
قبل اجمال كايضا في الى المستقرة الى قول بوجود الذات المكنية او ذات يعمل اجمال فبقية القول فبقية الذات المكنية
فلا يصدق سلبا عنها على ان اطلاق ما زعم انهم ان جسمه بيان وما ذكر من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي
صدق سلبا تقدره ووجوده كسب نفس ذاته المرسله من حيث هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في عين الوجود
وحاق فواقع من يتكامل اجمال بان اراد بان تقدر الوجود من عوارض ذاته المرسله من حيث هي هي فيصدق سلبا عنها
بمسبب ففسا المرسله من حيث هي هي كايصدق سلبا لسوا وطبعا من وغيره من العوارض عن الذات المعروضة
لها من حيث ففسا المرسله من حيث هي هي ففخذ اجمال فلان تقدر الوجود بمسبب لصلق نفس انتباه المرسله من حيث هي هي
في ففلا يصدق سلبا عنها من حيث هي هي كالا يصدق سلبا ففسا ذاتها بتابع ففسا من حيث هي هي ففلا اجمال ففهم كونها
من العوارض على ندرت كجمل البسيط فليس ما ذكر شاكلة الا مكان الذاتي واما شاكلة الا مكان الذاتي جواز الملية نفس
الذات المكنية او الذات الممكن اجمال اجمال لان لا ذاتها هي مصداق ففسا ذاتها بتابع في مرتبة ففسا من حيث هي هي
سلبا تقدر الوجود بمسبب تلك المرتبة فان ففلا اجمال ففلا كاعرفت وان الملائك شاكلة الا مكان الذاتي جواز الملية ذاتها
في حين تقدره او تقدره ليس ايجاب بالذات ففهم لكن لا يليق منه فانهم من صدق سلبا تقدر الوجود من مرتبة ذاتها
المرسله من حيث هي هي ففلا يصدق سلبا ففهم كونها تقدر الوجود من عوارضها ولا يبيل على ذلك على تقدير القول بأجمل البسيط ففهم
قال في التقدير وحين لم تكن تكون بالانسان كالمسبب الباطن ففهم الى ندرت العقل بصراح مستيقنا ان مرتبة
التقدير والفعالية متقدرة على مرتبة الوجود وبعبارة المصدر الذي لا يكثر الا بكثرة الموهوبات ولا يتصور له فرد سوى المكنية
ولا يخص الا بالانسان ففهم انما صحح ما اراد الانسان ففهم است اقول صار الانسان بانسانا فصار وجوده على سبيل العشرة
الاثلاثية المستدعية بمفهومها صارا وصير الية بل اقول صار الانسان على شاكلة العشرة البسيطة الغير المستدعية

[illegible]

الانسان متاخرة عن الانسان وهذا النحوس المتأخر ليس مما يبحث عنه ويحكم فيه انما الكلام في اننا خرج بمصدق ولا شك
 في ان انسانية الانسان ليست متأخرة بحسب المصدق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متأخرة بحسب المصدق عن
 الفعلية التي هي نفس المهيبة فان مصداق الموجودية هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما وانتماعا كما اعترف
 به غير مرة وان الادوية ان مرتبة الموجودية متأخرة بحسب المصدق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا والراجح ان
 قول مرتبة الموجودية اشترطه المتأخرة كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما اتهم من الهلية بسيطة حقيقية فان
 الموجودية لما كانت كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت الهلية بسيطة التي سماها بالمشهورية وهي التي محمولها الوجود
 الحقيقية كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة باعتبارها الهلية بسيطة حقيقية التي اخبر عنها الماشية على كحكاية لولا فعل الثاني
 الاحتمال حقيقة فضلا عن ان تكون هلية على الاول في اما حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة في الهلية بسيطة التي سماها
 بالمشهورية سواء محمولها لفظ الموجود او لفظ المتأخر غير ان كحكاية مرتبة الفعلية الواقعة واما حكاية عن مرتبة اخرى فليس كذلك
 الممتزة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من الهلية هو كون الهلية غير متفرقة بنفسها بل
 متمازجا بل بحسب محاب فان هذا الملاك يتحقق في محل الاول وامل الذاتي فيكون نفس الشيء عارضا لنفسه وذاتياته
 عارضة لنفسه فيقال ان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان واجهها والتا طق عارضة له كون الانسان غير
 متفرقة بنفسه بل ملاك كون شيء عارضا لشيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء الاخر لنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما وانتماعا مصداقا
 لادنا كما يكون مصداقا له بزيادة امر على نفس ذاته بما هي هي واما فرقة بين محل الوجود على الهلية وبين محل نفسها ذاتيا
 عليها بان محل الوجود عليها هي فعلية فعلية بمخالفات محل نفسها وحل ذاتياتها عليها فذلك البطلان فيما سبق ومنعوا الى البطلان
 انما التميز في موضع يلحق بالسادس ان ما ذكره من ملاك العروص يتحقق في الفعلية ولتقررا فيكون الفعلية وتقرر
 ايضا عارضة للهلية زائدة عليها فيبطل القول باكمل له بسيطه يكون اشرا فاعل فاعل الهلية بذلك العارض ولا يكون لقوله
 يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون لتقرر اول العوارض عليه بين معنى لتقرر الذي لا محيد له عن القول بكونه من
 عوارض للهلية ولا يكون لقوله لفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنها ونفيس جوهره معنى اذا لم يفعل الساجل ويجعله يبدع
 ونفيسه هو التقرر وهو على ما بين من ملاك العروص من عوارض للهلية لا ذاتها ولا سنها ولا اختيارها ولا جوهرها الساجل انما قال
 فيما قلنا عن القسرات سابقا اننا على نفيس لفعل لتقرر الذات المعاوله في مرتبة نفسها ولقول فيما قلنا عن القسرات
 انما انه يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنها ونفيس جوهره فاعلم شيئا ما قال اول الناس ان ما ذكره من ان اصبح
 صارا الانسان فوجد في محض كما فصلنا سابقا فتحقق ما ذكرنا به سابقا من ان الشارع وحده من تقضي اثره خفيها

[illegible]

الوجود واحد وانما التعدد في اللفظ غاية الامر انهم خصوا في اصطلاحهم بمقتضى القوم والفعلية بالمصدق فاصح الوجود بالحكاية لا
فان امكن ان يثبت من المصدق وطلق لفظ التقرر والقوم والفعلية على الحكاية الالهية فالتقرر والقوم والفعلية والوجود واحد
قوله بان يقال بل لا يتصل بهذا السؤال عيبه فانه لا يخلو اما ان يتقرر لغيره ولا يتقرر في الثاني لا يكون ذلكا فاصلا عن ان يكون
سواء ببل على الاول اما ان يتقرر في نفسه فاصح معنى الحكاية عن اصل القوم فيجب وجوده فان الوجودية عبارة عن حكاية
اصل القوم فيكون هذا السؤال ببل بسيط المشهور لا غير ولا يتقرر في معنى الحكاية عن اصل القوم كمنى صفة زائدة فيكون هذا
السؤال بالبل المركب مخدوف انجز في هذا السؤال تدليس وتليس اما تفسير هذا السؤال لبقط لم يزل بهية متقررة في العقل فزيادة
في التدليس فان قوله بهية متقررة في العقل اما ان يكون كلاما اما ان يكون مبتدأ وخبر فيكون المرجع الى قوله بل لا يتصل بهية
متقررة فيكون متقررة بمعنى موجودة فان التقرر في مرتبة الحكاية له بهية هو الوجود لا غير ويكون ان تمام لفظ البهية حشوا
سخرها فان السؤال عن ثبوت مفهوم البهية من غير الببل المركب ولا يكون كلاما ويكون في العقل صفة بعد صفة لها بهية
فيخرج الى تقدير خبر ليكون كلاما او الكلام في ذلك الخبر المقصود في كلامه انه سور انهم **قوله** بين السؤال عن سخ التجوهر نعم
بين السؤال عن سخ التجوهر بان يكتفى بالتقرر والوجود بين السؤال عن بطل الله فيكون بعيدا لكن السؤال عن سخ التجوهر
بان لا يمكنه بالوجودية واما في معناها ليس الا السؤال عن بطل الاول فاذا اسئل عن بطل قيل بل لا يتصل فاما ان يكون
هذا السؤال كلاما فاما ان يعني به السؤال عن كونه متصرفا في الواقع فيكون هذا السؤال بالببل بسيط المشهور ويكون انجز المقصود
هو مفهوم التقرر الذي هو بهية مفهوم الوجود ولا ينبغي تبطل لفظ الوجود بل لفظ التقرر شيئا واما ان يعني به السؤال عن بطل
الاولى ويكون انجز المقصود هو مفهوم الموضوع فلا يكون ذلك بالببل بسيط حقيقى بل قد يتعذر علم الشارح وتقرر بابتداء فان
السؤال عن بطل الاول ليس من قبدها ولا هو من فروع بطل بسيط فتوهم كون بطل الاول مطلب الببل بسيط
الحقيقى الذى اختره توهم بعيد واما ان يعني به السؤال عن ثبوت صفة العقل فيكون السؤال بالببل المركب اما ان يكون
هذا السؤال كلاما بل يكون سؤالا عن مفرو فيكون في تبجيل السؤال باطلا محض عن هذه الاشقوق فلا يميل الى القول
بالببل بسيط حقيقى **قوله** من ان هذه الابهية قال في الحاشية ان مطلب هذا الببل وحاصله ان مرتبة قوم نفس البهية
الالهية فالمطلوب في هذه المرتبة اما قصدى متعلق بعقدية منها من نفسها لكون العقل عقل ولا ريب في انه لا يتأثر
او حله فانه لا يصلح ان يطلب او قصدى متعلق بها فهو من اقسام ما اشارت به من ان انتهى وعلمك قد تخطت بما لونا
عليك بتفصيل هذا الايراد وحققت ان ما ذكره الشارح له من الفرق بين السؤال عن سخ التجوهر وبين السؤال عن
بطل الاول لا ينبغي شيئا قال بعض اشرار حاصله ان التصديق انما يتحقق بمبدأ البهية كركيبة المركبة من الموضوع والمحل

قال المحل ان المذهب قد يفتقر الى اكل الاول وان انما التفرع الذي هو من الموضع فاما المذهب في المرتبة
 المتأخرة عن مرتبة التفرع على ما صرح به صاحب الاقضية فيقول لم يجب ان المرتبة المتفرعة تكون مجهولة ان اردوا به اكل
 التصوري فسلم كمن لا يفتقر ان اردوا به اكل المذهب في فتم انتهى وهذا الكلام متين فان نفس قوم المذهب هي نفس المذهب
 الواقع في السؤال عنها اما المذهب فتصور بان يكون من مذهب ما اما المذهب المتدين فيثبت محمول لما قد كان المحل لما
 فذهبنا فيرجع الى طلب اكل الاول وهو خلاف ما نزعنا من اكل المذهب لا يقتضي او غير ذلك المتفرع عنها فيكون ذلك
 مطلب اكل المذهب المشهور في وذا مما لا يحصى عنه وهو كمن اكل الاول مطلب اكل المذهب لا يقتضي او غير ذلك المتفرع عنها فيكون ذلك
 الاقضية فيبين ناس من سوادهم قال فانهم ككلهم قدس سره وحقه ما قلنا في الشارح ان مرتبة التفرع كذا في نفس
 المذهب في التصديق به متفق وغير مفيد والتصور داخل في طلب انتهى وهذا الجواب بانفسنا فيتم قال ثم التحقيق ان صدق
 محل الوجود ليس المذهب فالماضية موجودة كحكاية عن نفس فتصور في الواقع في التصديق بالتصور هو بعبارة التصديق بالوجود فيجب
 قسما ثالثا من يوجب في اكل المذهب فتصور مرتبة التفرع من فيه فينبغي مذهب التصديق انتهى وقال في محاشية اهلنا على هذا القول
 في كتابنا فيقول صاحب الاقضية فيبين كذلك فيقول من اقرض من طلبة باننا ما راجع الى طلب اكل الاول او الى طلب ما
 اشارة فان التفرع ليس كناية عن المذهب مطلقا بل عن المذهب المتفرع في الفعلية فالطالب تصور ما لا يمكن ان يترجم في ما اشارة
 وتحقيقه ان المذهب كان في اقباطه بالذات لا شيئا خاصا وكانت الصفات التي بها تصور صفات لا يستعمل فيها اشارة
 لطلبها في العنوان الذي وضعه باننا في اللفظ فتم حمل الابل في فقرته وتجب هرت في نفس الامر فتصور تلك المذهب المتفرع لطلب
 بما يقتضيه لطلب التصديق بهذا التفرع ليس لطلب ثبوت اشئ لنفسه متى يكون غير مفيد او غير صحيح كما ذكره المتعرض بل
 التصديق بهذا التفرع والتصديق بدار التصديق فيثبت اشئ لنفسه كحكاية عن نوا المرتبة ليست الا بالوجود وان اقر المذهب
 هو بعبارة فتصور وجود الذي به الموجودية وهو صدق لقولنا المذهب موجودة ومرتبة التفرع صدق الهيات لطلب لطلب
 التصديق به انما يكون بالطلب المذهب لا غير انتهى ولا يخفى ان موافقة قدس سره على التفرع من قبل المواقفات اللفظية
 فان حاصل افتراضه ان السؤال بالطلب المذهب لا يقتضي اما لطلب التصور المذهب التي هي نفس التفرع فيكون من مذهب ما
 كانت حقيقة لا اشارة واما لطلب التصديق فيثبت محمول باننا لا يسلخ لصاحب الاقضية فيقول لم يجب ان المرتبة المتفرعة لطلب
 باننا لطلب التصديق فيثبت الموجود او المتفرع والمذهب ما هو معنى الموجود الذي به حكاية عن نفس المذهب المتفرع لطلبها
 ذلك مطلب اكل المذهب المشهور في فلا يحيد له من ان يقول باننا لطلب ثبوت المذهب لنفسه فيكون لطلب التصديق
 بما يحل الاول فمن خرج مذهب لطلب المذهب لا يقتضي لطلب المذهب لطلب المذهب لا يحيد له من ان كتاب يقول باننا مشهور لطلب

او بان يطلب التصديق لكل الاول فلا موانع على المستر من الاعلى فانه لفظ الشارحة ووجه لفظ لفظ الشارحة بان يطلب
 المقصود الذي هو مقدم على مطلب بلبل لم يثبت هو مطلب بالشارحة فلو كان هذا المطلب المخرج المقدم في نظم المخرج
 على مطلب بلبل لم يثبت مطلب التصور فكان من قبيل مطلب بالشارحة بنا على ما اشتبه وليس مقصود المستر من ان يطلب
 المخرج مطلب المقصود من قبيل مطلب بالشارحة في الواقع حتى يدرك عليه اورد قدس سره ثم قال قدس سره و علم ان
 المبدء لا انقضت صح ان تراخ الوجود المصدري منها فبناك شيئا من نفس لقرار المبدء وتجرب في نفس الامر والقائما بان
 المصدري فنقولنا المبدء موجود قدس سره في نفس مبدء الوجود المبدء وقدس سره في نفس المبدء بالوجود المصدري قدس سره
 الا ان لم يبين الاول مطلب بلبل الابط والشارح في مطلب بلبل لم يثبت مع كلامه لكن لا يخفى ان الغنينة الحكاكية
 بعين انصاف المبدء بالوجود المصدري مثل الغنينة الحكاكية على شيئية فاذ قال الاول في مطلب بلبل البسيط دون ان
 يحكم على الحق ان يذاد اقل في مطلب بلبل المركب فان فيه حكاكية عن الانصاف بوصف كما في سائر البليات المركبة بخلاف
 الحكاكية عن نفس مبدء الوجود المبدء وبقره بالانتهى واثبت قد تحققت فيما سبق ان نسبة الوجود الى المبدء نسبة الانسانية اس
 الانسان وان المبدء لم يثبت متعديا بوجود في نفس الامر كما ان بقاء الانسان لم يثبت متعديا بالانسانية في نفس الامر
 واتراخ الوجود المصدري من المبدء كما تراخ الانسانية من الانسان فنقولنا المبدء موجود ليس الا حكاكية عن نفس المبدء
 بل لا يذاد امر عليه ليس حكاكية عن انصاف المبدء بالوجود المصدري ان لا انصاف للمبدء بالوجود المصدري في الواقع
 حتى يكتفي عنه ولو اريد به الحكاكية عن انصاف المبدء بالوجود المصدري كانت تلك الحكاكية كاذمة غير مطابقة لنفس الامر
 بل كاذمة الا كان يقال قولنا الانسان انسان قدس سره في نفس حقيقة الانسان وقدس سره في انصاف الانسان
 بالانسانية وانه الحكاكية عن الانصاف بوصف فاق ان قولنا المبدء موجود ليس الا حكاكية عن نفس لقرار المبدء
 والتصديق بطلب بلبل البسيط المشهور في فلاسح كلام صاحب لائق المبدء بوجه وقد عرفت ما وقع في هذه البرهة ثم
 ان ما افاد في توجيه كلام صاحب لائق المبدء احسان منه الى من لا يقبله فانه قال في الاق المبدء بعدا فصل القول
 في المبدء ليس بمتين ايجابية والمشهورية على ما ذكره ان العقد في البليات البسيطة انما يشتمل حسب الضرورة انما يشتمل
 من بلبل العقد على الموضوع والمحمل ونسبة الحكاكية بينهما في الذكر والتبعية مما ذكره لعل لا يحسب يرجع اليه مفاد العقد
 وتيقن العقد بالتبعية عنه ليس من حيث بلبل محموله انظر في اسرار العلوم اذا راجع غرزة عقلا وجدان قولنا لعل انظر
 هو موجود وشلا اذا افاد ثبوت مفهوم انظر الوجود لعل او اتحاد لعل والتقرر الوجود وكان ذلك شيئا وارا تقرره
 مستند او كونه في نفسه متاخرا عنه وما يراد لم يثبت الاشياء المتقدم بحيث تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتأخر وبذلك

فنقولنا العقل موجودا متقدرا اذا قلنا بوجوب مفهوم التقدير والوجود للعقل في نفس الامر كان كاذبا غير مطابق لما وقع فان لم يوجبه
 التقدير والوجود ليس خارجا للمهنية في الواقع لاني مرتبة متقدمة ولا في مرتبة متأخرة كان الانسان ليست عارضة للانسان
 لاني مرتبة متقدمة ولا في مرتبة متأخرة وقولنا قلنا عنه اخرا وان سالت العصب الى اخره في غاية الاستحالة فان لم يوجبه
 هو ان مطلب بل بسيط يحقق هو مطلب بل بسيط المشهورى الانما تستفاد انك تتيق احد بها الآخر وقولنا لا ينبغي الى آخر
 ان لا يوجد ليس مصداق بلهية بسيطة حقيقة لكي عنه بها الانفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقدير ليس
 في مرتبة المصداق لكي عنه شيان مثبت ومثبت له ولا يقيد فيها بالذات ثبوت شئ بشئ فكذا سلم لكن صدق بلهية
 بسيطة التي سماها مشهورية ليس الانفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقدير وانما يرام بها اعطاء التصديق
 بنفس تجوهر الموضوع لاجل مفهوم ما عليه انما يتجسم ايراد المحرر للضرورة العقيدة ومحمولها لا يوجب كذا في نفس التقدير وانما
 قولنا العقل مخرج مفهوم ما وراها مقصدا كحكاية عنه فوجب عجاب فان المحمول الذي يورث في البلية بسيطة حقيقة مفهوم
 ذهني لا فائدة ان يكون اختراعا محض ليس لذاته في الواقع بل قد منه فيكون العقد المتقدد مشكوكا في اختراعه
 يكون البلية بسيطة حقيقة كقولنا الانسان تجوهر والعقل متقدد من قبل ان يقال الانسان فلان العقل جبل الياقوت
 او يكون مفهومه اختراعا يوجب كذا في نفس التقدير الذي قصد كحكاية عنه فيكون هو مفهوم الوجود ولا يكون القول بالعقل
 يخرج مفهومه معنى ماصلا لقوله ضرورة ان حمل الشئ على نفسه لا ظاهر ان يقال في البطلان هذا الشئ ان لم يكن مطلب بل
 البسيط لا يخرج مفهومه وليس من فروع القول بل جعل بسيط على ما عرفت سابقا واما لتبديل بطلان هذا الشئ بالاشارة
 طلب ضرورة ان حمل الشئ على نفسه لا يمنع او غير مفيد فلا يخفى عن اختلافه ان كل الاولى ربما يكون نظير المطلوب فيكون
 به بالبرهان قوله بطلان المقدمات من احتمالات قال في كاشية لانه لا يجوز العقل تقريرا اما بالنظر الى مجرد المفهوم او بالنظر
 الى البرهان انتهى قوله فاذا قيل بل البلية المفروضة التي هي العقل بحسب تقديره واثنين متجوهره واقعة في نفسها
 قال في كاشية لا يخفى ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم البلية والمحمول هو التقدير المرتب على جعل بسيط لا يعني ان
 التقدير ثابت للبلية في ظرف قوامها وليس فيه الانفس البلية المجمعة فايراد المحمول منها للضرورة العقدية كما في الوجود
 بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشئ على نفسه بين الاستدعاء قائل بده النظر انتهى لا يخفى ان الشرح في امره
 بان كل بده النظر يتحقق ان يقال له اما مرون الناس بالبرهان من انكم غيصة نفس تامل بده النظر حتى اعلم ان
 ما قال في الشرح وكاشية القائلين تحتها معنى ما ما قال في الشرح فلان معنى انها واقعة في نفسها هو انها موجودة في
 نفسها فان الوجود هو الوجود لا غير فيكون هذا السؤال بل بسيط المشهورى غليس فاسوا الاسباب لا بسيط الغاير

البطل بسيط ومفادها انقطاعه عن الوجود وهو الحكاية التي ينبغي عن النظر الذي هو نفس الماهية المتصورة لا غير
 على الذين عنها تفكك الحكاية في الوجود واما قال في الحكاية فكل قول له محمول هو النظر المرتب على جعل بسيط
 ان ما زاد ان المحمول هو النظر الذي هو نفس الماهية بل لا زيادة امر على الماهية هو النظر الحاصل في النفس فكذلك
 بطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المستخرج الذي لا ما هو في الواقع من دون حصوله في الذهن واستخراج مفهومه
 وان زاد بيان المحمول هو مفهوم النظر المستخرج الحاصل في الذهن فهو مفهوم الوجود فبعد العقد على بسيطه شبيه
 بالابسط ثم النظر المرتب على جعل بسيط هي نفس الماهية بل لا زيادة امر على ما قلنا فان المحمول هو النظر المرتب على
 جعل بسيط كان حاصل العقد البطل الابسط على ما فهم مفهوم الماهية نفس الماهية فان نعم ان النظر نفس الماهية
 المحصورة في مع وصف المحصورة كان حاصل العقد البطل الابسط مفهوم الماهية نفس الماهية المحصورة فيكون من غير الماهية
 المكملة واما قوله كافي الوجود بعبارة فعبارة لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله هو العقد الذي محموله الوجود فان
 النظر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين كل الشيء على نفسه لا يمكن لوضع الاشارة
 وتبيين جعل البطل الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين جعل النظر على الماهية وجعل الوجود عليها بحسب الحكاية والحكي
 عنه وقد قلنا ان ذلك ما لا سبيل اليه **قوله** ونسوة الشيء الذي فيه اشارة الى الغرض في البطل كون هذا البلية يتصور
 من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما اشارة وحاصل رد الاعتناء من قبل عن موانعنا ثم الحكم قد مر سره وقد سبق
 الكلام في ذلك **قوله** ولا ينبغي ان يفهم قد قلنا ان هذا القول من الاقوال البلية فيكون نظيره انما لا نعده **قوله** واما القول
 انما بغير ضرورة العقدية قال في الحكاية تحقيقا قولنا الانسان يتصور او مجردا او اذ افاد شئت النظر والوجود للموضوع
 واتحادها كان المحمول غير تجرير الموضوع في نفسه واستخراج عنه وانما المقصود به هنا ما هو المتقدم عن تصنيفات
 الموضوع ونفس قوله لا يحصل ثبوت منه بالوجود كان او غير وفيد العقد انما يشتمل على ذكر المحمول ونسبة الحكاية
 بحسب الضرورة الناشئة من طبيعة العقدة في التعبير عما ذكره الفصل لا ان مفاد القضية وما يتعلق به المقصود يرجع الى
 ذلك فاذا كان مفاد الايجاب في البلية بسيطة تجرير الموضوع او ثبوت في نفسه والسلب بلية اشئ او انتفاء في نفسه ومفاد
 الايجاب في البلية المركبة ثبوت شئ اشئ والسلب انتفاء شئ عن شئ فتفكر انتهي **قوله** وهذا ينبغي ما اور عليه قال في
 الحكاية وجال في ان هذه المرتبة وان كانت من فروع جعل البسيط لكنها ما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بالبرهان
 المحمول الذي هو النظر للضرورة العقدية وكون جعل البسيط ما لا يتعلق الا بالمحمول فقط لا انما في فناء التصديق بهذه
 المرتبة المتصورة على الوجه الذي ذكرناه فاعلم انتهي وانما تعلم ان السؤال عن تجرير الموضوع والتصديق بتجريرها

يتصور ما يؤول اليه من كفاية نفس التقر الذي هو كفاية نفس التقر وهو الوجود
 بأي لفظ غير فيكون به مطلب بل بسيط المشهورى والمرتبة السابقة هي مرتبة مسدقة هذه البلية كما هي عن نفس
 البلية المتقره ليست الا نفس البلية فلا يمكن ان تكون مطلب بل لان مطلب بل يجب ان يكون عندها كفاية مرتبة
 المحكي عنه لا يمكن ان يكون هي مرتبة الكفاية فاذا حكم عن نفس البلية المتقره كانت تلك الكفاية هي البلية البسيطة
 المشهورية فاما الوجود للضرورة العقدية لستوجب ان يكون طلب التصديق بتقر البلية بل بسيط المشهورى
 الا غير ولا يمكن ان يكون مطلب بل التصديق مقدما على مطلب البلية المشهورى فان ما هو مقدم على كفاية البلية
 البسيطة المشهورية هو نفس البلية المحكي عنها وليست هي كفاية بل هي امر حادى فلا يمكن ان يطلب التصديق بها
 بل الا بان يحكى عنها بمفهوم متفرع منها حاصل في الذين وهو الوجود فيكون ذلك مطلب بل بسيط المشهورى
 ان مطلبها آخر مغاير له مقدما عليه فاما قال المبدء ان التصديق يستلزم وجوده وهو لا يشك ان تقر البلية نفسها
 الا امر مغاير لها كيف يتعلق بالتصديق واما قال الشارح في ذلك ما من من سوا الغنى ضرورة الاستقوى او وجود محمول حاك على التقر
 كان العقد المتقد منه بلية بسيطة مشهورية فان كفاية التقوى الوجودى بأي لفظ غير ما قال هو لنا خاتم الحكماء في
 بعض احاديثه جميعا عن هذا الايراد من ان ما يظهر من كلام صاحب الافق المبين هو ان التصديق يتعلق بالتقر كما
 يتعلق بالوجودية لكن يجب ان يحكى عن تقر قوام البلية بمحمول ضرورة التقاد العقد فيصدق به وكذلك يجب ان يحكى بمحمول
 عن الوجودية فيصدق به لا قيل ان مبنيا ثلث مراتب الدللى تقر نفس البلية والثانية موجودة تهاى كونها بحيث
 اتصل لا تنزع الوجود عنها والثالثة انصافا بعنده الاولى مقدمته على الثانية والثالثة على الثالثة والابن ان يحكى عن
 المراتب الثلاث بعقد يتعلق التصديق بكل منها ولا غلط في ان تسمى ساقط الالك قد ائنت لاصول كرت وبارين فلت
 بان الوجودية عبارة عن كفاية التقر المحمول الذى يحكى عن تقر قوام البلية ضرورة التقاد العقد هو الوجود والعقد المتقد
 منه هو البلية البسيطة المشهورى الا غير والوجودية ليست صفة قائمة بالمبنة نفس الامر بل هي عبارة عن كفاية التقر فلا يحكى عن
 الوجودية بمحمول بل يحكى عن التقوى صاحب الافق المبين معترف بان الوجودية ليست صفة قائمة بالمبنة انفسا مانورا
 كما سلف نقل عبارة فتعلق التصديق بالتقر هو تقاد الوجودية وليس في نفس الامر في درجة المحكى عنه مرتبان احدهما
 مرتبة التقر والثانية مرتبة الوجودية حتى يكون العقد الحاكى عن الاولى بلية بسيطة حقيقية والعقد الحاكى عن الثانية بلية
 بسيطة مشهورية وليس مبنيا ثلث مراتب في درجة المحكى عنه حتى يحكى عنها بثلاثة عقود بل المرتبة الثانية التى ذكرها عبارة
 عن كفاية الدرجة الاولى وصداق كون البلية بحيث اتصل لا تنزع الوجود هو تقر البلية الا غير فاختلاف فيما ذكره ظاهر

قولهم سواركان فلهذا تارة لا يفر كلام القوم ان البلية بسيطة هي التقفية التي نحو لبا والوجود والبلية المركبة هي التقفية التي نحو لبا ما سوى الوجود سواركان نفس الموضوع كما في الحمل الاول او ذاتيا لا يعتقد انما عليه سواركان متقدمة على الوجود كالساكن او متأخرة عنه كالسواء والبيان في القيام والاعتقاد وكما يكون مطلب البهل المركب متأخر عن مطلب البهل بسيط ليس كليا وهذا لا السكال فيه ومن العجائب ما في بعض البشر حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود انما هي ان يكون سابقا على الوجود كقوة البلية وتبينها والساكن بها وسبقها بالقيام والافتقار فيلزم تأخر البهل بسيط عن البهل المركب او صفة متأخرة عنه فقط فيلزم ان يكون الطالب لساكنان واختلاقت بسيطة وهو كما ترى انتهى وانت تعلم ان القوم مصرحون بان كل الشيء على نفسه وحل ذاتياته عليه من غير البلية المركبة فادعهم بالصفة في قولهم ان البهل المركب يطلب التسديد في الوجود في كل شيء على صفة غير الوجود ثم من نفسه ذاتياته وصفاته السابقة على الوجود والسادة للوجود واللازمة لهما او ما تفرس في تأخر البليات البسيطة عن بعض البليات المركبة والعجب من ذلك انه يقرر المهيئة الذي هو نفس البلية من صفاتها السابقة على وجودها وبعده تغييرا الذي هو سابق الوجود من صفاتها السابقة على وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه السكال لا جواب على تخويل الاول باختيار الشق الاول اختيارا انه لا يلزم تأخر مطلب البهل المركب عن بسيط مطلقا وانما ارادوا بالمتأخر بعض متأخرا وانهم لم يحكموا بالمتأخر الوجود بل حكموا بانفسا لما الثاني باختيار الشق الثاني في انهم ارادوا بالوجود على سبيل السامع وليس نفسه وانما قد يشغل التسديد السكال والتغيير فيكون مطلب البهل بسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا لا اساس له في كلام القوم فان حكمكم كونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال بالانساب ان يتيم البهل بسيط الى ثلثة اشكال الاول شتم الطالب الحمل الاول فان الحمل الاول قد يكون نظريا فلا بد من مطلب لا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصور له ولكنه يمكن لنا السؤال ما بهل يوصي ان يطق؟ والا والثاني ان يكون طالب المهيئة تقر المهيئة التي هي عبارة عن نفسها التي هي اشر اكمل بسيط بالذات والصفات بالشئ كما يقال على النقطة ان يقرر في الخارج وفيه يقرر وان كان لا بالوجود لكنه مقدم عليه فياخذ بالذات ما يكون طالب الوجود وان يتيم البهل المركب الى متين الاول ما يكون طالب الصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كالا ساكنان والثاني ما يكون طالب للصفة المتأخرة عن كمال القيام والقصور في الاقسام قبانية الآثار والاحكام فلان طريق التفسير والتفسير ما انتهى وانت تعلم ان تقضي كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعدد ان كان هو افاة التصديق في علم شجيرة نفس الشيء فذلك مطلب البهل بسيط والتقضية بليته بسيطة وان كان هو افاة العلم بثبوت شئ شيء سواركان المثبت عين المثبت لادواته لا وعرضياته فاجابة ذلك مطلب البهل المركب التقضية بليته مركبة ومطلب البهل بسيط لا يتناول

مطلب لكل الاول من انما مطلب البطل بسيطناش من الغلبة عن مفاد مطلب البطل بسيط وتعبير اصطلاحية
 بالمطلب لكل الاول بمطلب البطل بسيط والكان حال الاشاعة فيه فان لكل احد ان يسمي كل شيء باشارة لكن جعل مطلب
 لكل الاول من انما مطلب البطل بسيط الذي مفاد مطلب ثبوت نفس الشيء لا ثبوت شيء آخر غير ثبوتها وانما جعله ثباتا
 متعريفات لثباته وبعبارة اخرى ان مرتبة ثبوت الباطنية عبارة عن نفس الباطنية التي هي في حيز الباطنية بالذات بمطلب
 البطل مع ظهور مطلب البطل مرتبة الحكاية ومرتبة ثبوت الباطنية التي هي نفس الباطنية مرتبة المنطق المحكي عنه وحكاية بها
 مرتبة الوجودية فيكون مطلب ثبوتها باطل بالوجود الا غير قوله في التقرير والكان لان الوجود يمكنه مقدم عليه فغير
 له وحيث ان التقرير باطن للماتية مقدم على الوجود وليس كذلك بل التقرير عبارة عن نفس الباطنية بالزيادة او معنى قوله بل
 الغلبة المتقدمة في الخارج بل الغلبة باجوده في الخارج فان حكاية نفس الباطنية المتقدمة هي الوجود وليس مفهوم التقرير في مرتبة
 الحكاية الباطنية فغير المفهوم الوجود وقد عليك بيان ذلك بالافضل عليه فبان ان كل ما ذكره هذا طائل تحت فاقهم قوله
 وقد استبان لك لما كانت موجودة حكاية عن نفس ثبوت الباطنية والحكاية بها هي حكاية مرة لملامحة المحكي عنه كان غلبا الباطنية
 الباطنية التي هي الغلبة والحكاية عن نفس ثبوت الموضوع اول التقرير نفس تقرر في نفسه اول التقرير في نفسه قد عرفت ان
 التقرير الباطنية ليس بظن احد بها حقيقة يكون محمولها التقرير والتجويد والاخرى مشبهية يكون محمولها الوجود كما توهم منا
 الاخر ليس خفي باطلناش من سوء فهم وانما الباطنية الباطنية هي الغلبة التي هي بياض ثبوت الموضوع في نفسه وقد
 اختلف برأيه في ادراك النفس الثاني من كتاب الغيبات بان صور الباطنيين بالافضل واذا حسب المحكي عنه كما قلنا عنه
 فيما سبق وتبيننا هناك انه لا يميل الى القول بتغاير الباطنيين بحسب مرتبة الحكاية الباطنية قال الشاعر في احواله قال معلم
 انك لا تعلم في الاخر ليس ان معنى العلم هو سلب الشيء في ذاته واتقاء في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
 فان ذلك من غير الباطنية المركبة وحتى زيد معدوم هو افتقاره في نفسه ويؤمن سلب الباطنية الباطنية لا ثبوت الاغلا
 وحتى يكون من موجبات الباطنية المركبة والمثانية الباطنية لا يكون تصديقهم ان الوجود يتحقق نفس الذات لا ثبوت صفت
 لها فانهم الباطنية سلب نفس الذات وافتقارها في نفسها لا سلب مفهومها عنها قال الاستاذ الحق ان زيد معدوم مرتبة
 بحسب حكاية زيد ليس بوجوده سلبه بحسب حكاية وكلها من الباطنية الباطنية مفادها ان ثبوتها في نفسه لا ثبوت الاغلا
 وحتى يصير العقديا مركبا فيها متغايران بحسب حكاية متماثل بحسب المحكي عنه وقال لا ينبغي ان يقع اختلاف في كون زيد
 معدوم موجبة وكون زيد موجودا متماثل على الوجود والاعلى اذ لا شك في ان الحكاية في الاول موجبة وفي الثانية مشككة على
 الاولية انتهى علم ان العلل القديمة هي قال انه اذا حكم على امر بافتقاره لا يمكن اعتباره بغيره القضية موجبة ولا بد من اعتبارها

سألت لان اعتبارا لا يجب على ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالافتراض يقتضي عدم ثبوت دليله من اعتبار الالجاب في القضية
اجتماع المتناهيين ثبوت الموضوع ولا ثبوتها انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بان من ابيمن انه اذا اختلفت سالبته
لم يكن المحمول هو العدم وليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتناهيين في العدم بخارجي لم وكذا في العدم المذكور
بل في العدم المطلق البعيد اذا قيد بقيد صلاحيات كانت القضية ممكنة ثم على تقدير النقل انما يلزم اجتماع المتناهيين من
صدقها لان اعتبارا موجبة غاية الامر انهما لم يكونا كالأشياء التي واقتصر عليه معاصره بان قوله اذا اختلفت سالبته لم
يكن المحمول هو العدم ثم قوله وليس معناها سلب العدم لا يبدى شيئا لان سلب الشيء عن شيء هو معنى الابهلية المركبة لا
الابهلية البسيطة التي فيها الكلام فان سلبا سلب شيء لا يسلب شيء عن شيء واجب عنه الحق وان من ابيمن ان لا بد في كل
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلاً هو العدم ولا زيدا يكون
المحمول فهو ما اذا لا محالة قوله في الابهلية البسيطة سلبا سلب شيء من شيء انما اذا وانه ليس في هذه القضية محمول صلاحيات
معصام حكم الفطري وان المولد موجود في نفسه فحقه عتق من العدم والتعريف بكونه انتسب سلبية على تقدير بكون العدم
محمولاً على هذا التقدير لا يكون العدم محمولاً او ورو عليه من معاصره بما يقتضي منه السلب حيث قال ان قوله من ابيمن انه اذا
في كل قضية من موضوع ومحمول كلام خاطئ لانتفاء اعتبار القضية بالشرطية وهو ظاهر ثم التردد في محمول القضية المذكورة بطلان
حينئذ لا محالة بقوله ان قوله اذا اختلفت سالبته لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم موجه في المحمول في قوله ان زيد معدوم
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءه لا انتفاءه مع المعدوم وان قصد بذلك صا دعه وانه كما ان القضية
تقولك زيد ليس بفرس سلبا لفرس عنه كانت سالبته وان قصدت انتفاءه مع السلب صارت معدومة وبالمجمل
انما حكم فيه بثبوت شيء او انتفاء شيء كانت بديه بسيطة وما حكم فيه بثبوت شيء شيء او انتفاء شيء عن شيء فهو بديه مركبة اخرى
لا يكفي سخاذا قال ان من ابيمن ان الكلام في الابهليات البسيطة والابهليات المركبة لا في الشرطيات ومن ابيمن ان كل
قضية من الابهليات البسيطة والابهليات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فان نقص الشرطيات ناش من شدة اللزوم
التي لا شرطيات البعيد لا بد فيها من فركين فائمين مقام الموضوع والمحمول ولا يتم القضية الشرطية البعيد بجزء واحد التوحيده
في محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلا على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن
ابيمن ان كل قضية مشتركة على موضوع ومحمول لا يتخلو اما ان ثبت فيها المحمول الموضوع او سلب فيها المحمول عن
الموضوع وجب ان يكون هذه القضية البعيد لا يتخلو اما ان ثبت محمولها اي المعدوم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية
موجبة قطعاً وانما ان السلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زائدة ليس بمعدوم ولا زيدا معدوم وقول لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاء لا معنى تحتها على تقدير قصد سلب ذات الموضوع وانتفاء لا يكون المحمول هو العدم بل يكون
العدم نسبة سلبية ويكون المحمول شيئا آخر ولا العدم يكون العدم نسبة سلبية مبنية على شيء على تقدير جعل العدم محمولا لا محيد
من جعل هو العدم والعقيدة موجبة وما ذكره بقوله وبالحكمة فالحكم فيه الى آخره ان اراد بان العقيدة الحاككة بان الشيء ثابت وان
الشيء ليس بثابت بلية بسيطة والعقيدة الحاككة بان شيئا كذا ثابت لشيء كذا هو ليس بثابت له بان يكون المحمول المسمى
وجودا شيئا في نفسه بلية مركبة لمسلم كقول العقيدة ان كذا زيد معدوم حاككة عن ثبوت المعدوم لزيد فهي بلية مركبة والحكاك
مراد قائمها بهما زيد ليس موجودا فهي بلية بسيطة سالبة محمولا بالوجود والعدم وبالحكمة كلام الحق في غاية التحقيق وما
اورده عليه فلا يستحق ان يثبتت اليه بلية في كلام الحق كلام هو ان قولنا كذا كانت العقيدة ممكنة يدل على ان العقيدة
الحكاككة ممكنة تكون صادقة على تقدير ان يكون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان يقيده بقيد لعل لان
العقيدة الممكنة لا تقتضي وجود الموضوع الا بالاسكان ولما كان الحكم على الموضوع بالعدم بالاسكان فغاية ما يلزم اجتماع
اسكان وجوده مع اسكان عدمه اسكان الوجود واسكان العدم لا يتناقضان بل يتبعان وان امتنع اجتماع الوجود وعدمه
غير عليه ان صدق العقيدة الممكنة ليقضي اسكان وجود الموضوع متعارفا لثبوت المحمول له فيلزم اسكان متعارضة وجود
والموضوع معدوم ولا شك في استحالتها في العلم ان العلامة القرشي قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواء اذ كان العدم محمولا من غير رابطه اخرى كمن يمتنع سلب الموضوع
عن نفسه فيكون نسبة سلبية انتهى وادع عن عليه الحق بان وجوده لا رابطه ضرورية في كل قضية على ما ان لفظة شاذة
بالمعارضة بين سلب شيء عن نفسه انتفاء في نفسه كيف يصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطه فيصير
الكل الى ان العدم ليس محمولا لبعده فلا يتم التقرير ويؤكد ان نسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا لا خلاف
البداهة لان اى مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فلتقتل ان يحكم بينهما بسلب اويجاب والعدم من المفاهيم فاذا قيس
الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه اويجابا انتهى واورده عليه معاصرو الاول بان مراد شراح التقرير بقوله كمن يمتنع سلب
بالموضوع عن نفسه ليس بان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس زيد ولا يفهم
هنا المعنى من زيد معدوم بل المراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كافي زيد ليس بقا معناه سلب
الشيء في نفسه حكم انتفاء لانه محلل به وثانيا بان ان ارادوا قيس الى مفهوم آخر فلتقتل ان يحكم بينهما بسلب
اويجاب ان المراد ان يحكم بينهما بذلك حكما يكون الوجود والعدم رابطتين في نفس الحكم ان يكون العدم محمولا

والا يكون الوجود والعدم الظاهرين الطرفين حتى يكون البلية بسيطة والرابطة بينهما لا تكون سوى نسبة انكسبة التي
هي الاتحاد والملازمة بين الطرفين وان اراد ان كان حكم بينهما ذلك من غير ان يكون الوجود والعدم الظاهرين
بل مجرد ملاحظة الطرفين في نسبة انكسبة فم ضرورة ان هذا يقتضي مفهوم الوجود والعدم وحمل سواهما لا يجرى جعل الوجود
او العدم والظلالا بسبب البلية القوم ويشهد به النظر السليمة البلية واعجاب المحقق عن ارادة الاول بان ان ما راد بسلب
اشي في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرنا وان اراد ان السلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى نسبة
المحمول اليه فهو معصوم له بدية لتقل فطرته على ما نوح لا يكون في هذه القضية محمول وعن ارادة الثاني بان من
اليمين ان مراد القائل ان كل مفهوم سوا كان هو الوجود والعدم او غير يمكن للعقل ان يقية الى غيره ويحكم
بينهما بالاجاب والسلب وذلك مما لا يقبل النسخ فلتايم قوله اذا كان العدم محمولا ليكون نسبة سلبية لمزاج ان يكون
ايجابية فم النظره شاهد بان لا بد في كل قضية من الاربعة كائنا ما كان المحمول ومن حكم بخلافه فلا تضره فطرته ثم كيف و
النظره لا تفرق بين قضية وقضية في الاجزاء انتهى واخر من ابن معاصرو على جواب الاول بان التزويد في سلب الشئ
في المصدر لا يتجلبها العبارة في مخرجها لعدم احتمال العبارة فظاها فلا ولا في سلب الشئ على الاقسام المذكورة اهلا
وامانة غير موجه فلان ثبوت الشئ وشبهت الشئ والشئ وسلب الشئ وسلبه شئ عن اشئ ظاهرا يدعي على معلوم لكل
ما قل وعلى جواب الثاني بان ادعى ان كل مفهوم او نقس الى مفهوم آخر فلتقل ان الحكم بينهما واخر من ردوني الحكم
حيث قال ان الت الحكم على تخويل الاربعة بينهما كبا من الاتحاد مع الوجود والعدم فسلم وليس الكلام فيه ان
اودت الحكم على تحريك الاربعة بينهما بمجراد الاتحاد فم ولم يكرهه لا يقدر على الحكم بينهما حتى يرد بان هذا القائل بقدر لكل
مفهوم سوا كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للعقل ان يسيب الى غيره ويحكم بينهما بالاجاب وذلك مما لا يقبل النسخ
فان اخر من لم يمتح قابل من حكم مخصوص يكون الاتحاد وحده الظاهرين الطرفين ولم يجوز قضية بل الاربعة حتى
توجه عليه انه لا بد في كل قضية من الاربعة واما عدم الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخطا فاسر انتهى وبذا كلفنا
ظاهرا ما اراد على اجاب الاصل فلان عبارة شايخ التجريد هي قوله اذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى فيكون
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون له نسبة سلبية ونفس سلب الموضوع عن نفسه معناه الظاهر بسلب اكل الاول فخطا
معنى زيد معدوم بناء على ظاهره اقل شايخ التجريد زيد ليس زيد فاعترض عليه الحق اول ابانة ليس معنى العدم وثانيا
بان المحمول السلب عن الموضوع على هذا النسبة لا العدم وثالثا بان المعدوم مفهوم متقل بالمفوضية صالح لان حكم عليه
وقل للعقل ان يحكم على شئ ايجابا او سلبا وان يحكم عليه بشئ ايجابا او سلبا فاول معاصرو قول شايخ التجريد بان ملو

بسبب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع في نفسه فهو الحق بان ان ارى سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه
 فالحمول في ذاته القضية هو الوجود والعدم نسبة بسيطة وليس محمولا وان ارى به ان اسلب متوجبا الى ذات الموضوع فلا
 يمكن الحكاية عنه بقضية سالبة اذا سلب في القضية لاحالة متوجبا الى سلب نسبة المحمول الى الموضوع لان ذات الموضوع في ذاته
 زيد معدوم القضية سالبة محلي في التقدير صامد لهاية استقلال ونظرة واليه محلي في التقدير لا يكون في ذاته القضية محمول
 وقد كان الكلام على تقدير يكون العدم محمولا فانكم يكون في ذاته نسبة غير موجد غير موجد نعم حل سلب الموضوع عن نفسه على
 سلب الموضوع في نفسه كما ان رتبة معاصره غير موجد وغير متقول وانما يرد على الجواب الثاني فلان لا ريب في ان
 مفهوم العدم مفهوم مستقل صلي لان الحكم عليه به فلا يتبين ان الحكم على شيئا بايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفاهيم
 المستقلة في ذات الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد بين الحكم وبينه وبين الموضوع من دون حاجة الى رابطة اخرى
 ولا يمكن الحكم بين المفاهيم الاخرى من الموضوعات بل لابد فيه من رابطة اخرى في الوجود والعدم ذلك باطل بخلاف
 غير متقول بالهبة كاسيا في غريب الشاهد تعالى والعمر من معنى ابا في القائل جزء القضية لا يكون فيها نسبة
 تامة بغيره مع انه لابد في كل قضية من نسبة تامة بغيره ولا يمكن ان نسبة القضية السالبة بالنسبة بين من دون
 نسبة التامة بغيره في قضية اصلا كما كانت بليته بسيطة او بليته مركبة فعند التقدم لابد في كل قضية بليته بسيطة
 كانت او بليته مركبة من نسبة تامة بغيره وعند المتأخرين لابد في كل قضية بليته بسيطة كانت او بليته مركبة من نسبتين
 النسبة بين من والنسبة التامة بغيره ومرارا الحق بقوله لابد في كل قضية من الاربعة كما انما كان المحمول ان لا
 في كل قضية من نسبة التامة بغيره شيئا كما انما كان المحمول بنسبتين ذلك بغير نسبة التامة بغيره او ما قوله اما عدم
 الفرق بين قضية وقضية في الاخر فبما هو محمول جدها قال في القائل بمسئل ثامن ان لا يلزم ان يكون اجزاء
 كل قضية منصرف في ذاته الاسود فان ذلك من لم يعرفه انه قد صنف غير قضية لها اجزاء غير ما ذكره في انما تنفي منه لم يجب
 فان غرض الحق ان الخطأ لا يفرق بين قضية وقضية بما هي قضية في الاجزاء لان الموضوع والمحمول في كل قضية
 لا يختلف في البساطة والتكريب وقلة الاجزاء وكثرة ثبوتهم ان صاحب الافاق السمين وافق الصمد المعاصر لمحقق الذات في
 في القول بان العدم اذا اخذ في غير المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة بليته بسيطة لاحالة فاعترض على
 الحق الاولاني بان نقل عند الشارح في الحاشية وحاكم ستمناو الشارح بين الحق الاولاني وبين صاحب الافاق السمين
 بان نقل عنه في الحاشية معنى نزي ان نقل الاولاني قال صاحب الافاق السمين بكلماته انهم لم يكتشف عما فيها من
 انصاف ثم يذكر ما قيل في الحاشية ثم يحقق اجزاها في ذاته الحاشية فنقول قال صاحب الافاق السمين ثم انشد

استقامته بما يجرى من عدم اذا اخذ في خسر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا بموجب ما يفاده خبره الموضوع وان لو
 اعتبر سالبا كان مفاده سلب لعدم عنه وهو هذا المقصود والواجب السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع
 عن نفسه بغير معنى عدم بل بمعنى غيره وهو تعليق به بان يقال هو سلب عن نفسه لانه المعدوم في نفسه فليس
 قد تحققت ان معنى عدم هو سلب الشيء في ذاته وانما في نفسه لا سلبه عن نفسه لو سلب الوجود عنه فان ذلك من غير
 الوجودية المركبة بمعنى زير عدمه بها انفاء في نفسه وهو من سوا الوجودية البسيطة لا شوبت انفاءه حتى يكون من مميزات
 الوجودية المركبة وليس من المستقرات او بما يتجمل كجمل بسيط مع استحکام ان يتصور نسبة حقيقة في سماعها مع على
 انظر من الوجود سلب الشيء في نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشيء ليس مقابل انقراضه عن الكمال
 هو بديهية حقيقة في جبرها مع غل النظر من الوجود بما يقع ان محدة كجمل بسيط من المشايخ الغير المستقرة في ذلك
 لتجسيم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها
 التي كلامه بعبارة وانت تعلم ان في الكلام من الفصل والقطع والاملا والافاناة مقتضاها سابق انه على تقدير القول
 بكجمل بسيط ليس في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذنبية والملاحظة العقلية النفس البهية
 التي تعلقي بها كجمل ضلي تقدير عدم تعلقي بكجمل بسيط بهية من الهيات يرتفع نفس تلك البهية عن الواقع ونفس امر
 ضلي تقدير تعلقي بكجمل بيا ليس في الواقع النفس البهية وعلى تقدير عدم تعلقي بها ليس في الواقع نفس البهية فاذا جكي
 عنها على التقدير الاول جكي بانها موجودة الوجود بوجاهة نفسها المستقرة في الواقع كما اعترف به في التعامل فيما قلنا من
 قبله فيما سبق واذ جكي عنها على التقدير الثاني جكي بانها ليست موجودة ومصدق العقيدة بالحكاية البهية موجودة نفسها
 المستقرة لا غير ومصدق العقيدة بالحكاية البهية ليست موجودة او ترفع نفس ذاتها عن الواقع فالمتحقق لا يتصور
 بديهية نفس الذات في الواقع لكنه يقول ان البهية نفس الذات في الواقع مرتبة المصدق انما هي عند انما العقيدة
 بالحكاية عنها ليست موجودة ولا يمكن ان جكي عنها بعقيدة محمولها المعدوم كقولنا زيد معدوم لان هذه العقيدة التي محمولها
 معدوم اما ان يكون فيها نسبة تامة خبرية رابطة بين موضوعها ومحمولها او لا ضلي الثاني لا يكون كلاما تاما فضا من
 ان يكون عقيدته على الاول تلك استبالات الجزية التي هي رابطة بين موضوعها ومحمولها اما بوجاهة او سلبية
 فان كانت ايجابية فبذو العقيدة موجبة مصداقا للمعنى عن ذات الموضوع بحيث يصح اشتراك سبب المحمول اعني عدمه
 منها فان كان سبب المحمول اعني عدمه مالم يصح اشتراك من ذات كعدم الخارجي او عدم الذهني او عدم العقيد
 بقدر ان وصلح كانت تلك العقيدة صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه العقيدة الموجبة لبديهية نفس

الذات في الواقع ليست بسيطة ضرورتا فان صدق الربط الايجابي يستلزم تحقق الموضوع وتقرره وان كانت سلبية والارضية
ان النسبة السلبية تفيد سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما هو معدوم فيكون مفقوده انقضت سلب المعدوم عن
الموضوع فيكون نهده انقضت باحقية زيدا ليس معدوما مثلاً وهذا المقصود وهو مفهوم الموجود فيكون معنى زيدا معدوم
زيد ليس موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم او بنفس الموضوع
حتى يكون معنى زيدا معدوم زيدا ليس زيدا فهذا ليس معنى العدم على انه على هذا التقدير لا يكون المحمول هو المعدوم
بل يكون المحمول زيدا مثلاً فأكبره لا ليس كلاماً لمحقق مسلماً واما ثانياً فلان العدم الماخوذ في محمول نهده انقضت
اما عدم مستقل فلا يكون والبطء فلا يكون نهده انقضت سالتة اذ انقضت السالبة لا بد فيها من عدم رابطي اى نسبة
سلبية واما عدم رابطي فلا يكون محمولا اذ المحمول لا بد من ان يكون ملحوظا بالاستقلال ولا يمكن ان يكون محمولا اذ
معاذ لا يمكن ان يكون معنى واحدا مستقلا وغير مستقل في كذا واحد لا سيما وقد ذهب هذا القائل الى ان العدم في نفسه
والعدم رابطي مختلفان باحقية وانه لا يمكن ان يكون معنى واحدا مستقلا وغير مستقل بل جاحلين على انه لو كان ان
يكون معنى واحدا مستقلا وغير مستقل في جاحلين فلا يمكن ان يكون المعدوم المحمول في نهده انقضت رابطي وان يكون
في حالته واحدة ملحوظا بل جاحلين كما اذا استقلالي وكذا غير استقلالي واما ثالثا فلان قولنا زيدا معدوم لو كانت سالتة
كما نزع هذا القائل والصدور للعاصر المحقق الدواني كان حكمه المستوي وهو قولنا المعدوم زيدا غير سالتة والتميز كون
نهده انعكس سالتة او ارتكاب ان السالبة القائمة زيدا معدوم لا تنعكس ولا يمكن عكسها المستوي من الاضاحيك بلقي
ليضحك منها الصبيان واما رابعا فلان هذا القائل قال تبديل نهده الكلام الذي قلنا عنه بلا فصل ان المستطفي
الا اعتباري في البلية بسيطة هو الوجود والعدم رابطي اعني استبة المضمنة في احد الحاشيتين وهي ارباب استبة
الحكمة رابطي بينهما وجزء انقضت هي الحاشيتان والنسبة الرابطي بينهما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جميعا
في البلية وكألف اصدا في المكرية وبحسب ما يؤل اليه مفاد القدرين لا غير انتهى فهو معترف بانه لا بد في كل قضية بلية
بسيطة كانت او بلية مركبة من حاشيتين ليست رابطي بينهما بل استبة احكيتة فقولنا زيدا معدوم اما ان يكون فيه
حاشيتان ونسبة حكمية رابطي او لا فليكن الثاني لا يكون قضيتة باعتبار فضلها عن ان يكون من هو البلية البلية بسيطة
كما نزع على الاول اما ان يكون حاشيتان نهده انقضت زيدا معدوم فالتسبة احكيتة بينهما اما ايجابية فيكون نهده انقضت
موجبة قطعاً فلا يكون من هو البلية البلية بسيطة او سلبية فالحال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت
سلبية كان مفاداً سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا المقصود او يكون حاشيتان نهده انقضت زيدا

منقولاً أو سوي المعدوم ويكون السلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول
 هو المعدوم فليست نظرية بل لا يصلح كسب في خطه بل بالي اى في سبب اما خلافاً لكان في القائل قال بعيد هذا الكلام بل لا يصلح
 من حيث ما تفرقت فاحكم ان كل عقدة على من قد ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق و
 الكذب اى مصححة لصلح اى ما شئت من التصديق والكذب فان العقد انما يصير عقداً باعتبار تلك النسبة انما بها
 يرتبط المحمول بالموضوع وليس بالركب منها عقداً بالفعل ومثلما للتصديق والكذب وصلاح متعلقاً بالادراك والتصديق
 اى بما لا وسلباً انتهى فنحن لا زائد معدوم اما عقدة على او لا فعلى الثانية كيف يكون من سوابق البلية البسيطة ومثلما للتصديق
 والكذب وكيف يصلح متعلقاً بالادراك والتصديق وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق
 والكذب فذلك النسبة انما ايجابية فيكون هذه الحقيقة موجبة والسلبية فيكون مفادها سلب المحمول هو المعدوم
 الموضوع ونبدأ المقصود فانظر الى هذا الجمل كيف يقترح في الحق والحقيقة ولا ينظر الى سابق كلامه وسياقه واما
 سادساً فكان في القائل قال انى مصوب لب فلا سفة في عقلوا ان النسبة المحكية في كل عقد موجبا كان او
 سالبا ثبوتية وان النسبة في العقد السالبي واد النسبة الايجابية التى هى في العقد الموجب وان مدلول العقد السالبي
 ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل انما يقال له حمل على الجاهز والتشبيه وان لما مادة للعقد
 السالبي حسب النسبة السلبية فانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فذلك لا يختلف المادة في
 الموجب والى السالبي بحسب النسبة الايجابية والنسبة السلبية واد ذلك مما احدثت تشككاً
 المحدثين من عمن ان فى السالبي نسبة سلبية هى واد النسبة الايجابية وان المادة تكون بحسب النسبة السلبية كما
 تكون بحسب النسبة الايجابية وان مادة النسبة السلبية فمادة النسبة الايجابية ولا يخفى منى منها من المواد الثلاثة
 الا ان المشهور باعتبارها فى النسبة الثبوتية لفضلها وشرها ولا يخرج ما يعتبر فى النسبة السلبية فيها اذ واجب لعدم مقتضى
 الوجود ومقتضى عدم هو واجب لوجود ممكن عدم هو ممكن الوجود فاعلم ان المادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع
 من وجوب صدق او امتناع صدق او اسكان صدق وكذب وهى فى مطلق البلية البسيطة ترجع الى حال الموضوع
 فى تجزئته او فى وجوده ونفس ذاته المتجوزة لالحال المحمول فى نسبة الى الموضوع وبخلافه بحسب قوة الذات وتاكيد
 التجوز ووثاق الوجود وخصائصه المتحقق او نصف الذات ونسبة حقيقة وود من الوجود وبطلان المتحقق وفى البلية البسيطة
 هى حال المحمول فى نسبة الى الموضوع وثبوت له باعتبار ذاته النسبة وخصائصه وليس فى السالبي الا افتقار الموضوع فى نفسه
 افتقاراً للمحمول عنه على انه ليس بذاك شئ لان بذاك شيئاً هو الافتقار فليس فيه بالمادة حاله فان السلب رضى الذات

أو قطع الربط لا ثبت الرفع أو القطع حتى يتغلب إيجابا فاذن لا تصور المادة إلا بحسب النسبة الإيجابية وكيف يكون لما
ليس بما يوليس حال وإنما يكون لشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء انتهى كلاما سلبا بعبارة فلو كان قولنا زيد معدوم
شكلا فقتنه سالبته كان فيها نسبة حكمية ثبوتية وسلب تلك النسبة الثبوتية الإيجابية باعتبار فطر فالك تلك النسبة
الثبوتية الإيجابية التي ورد عليها السلب في هذه القضية أما زيد معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب ثبوت
المعدوم لزيد وهذا ضد المقصود وأزيد مخبرهم آخر سوى المعدوم فيحمل القضية هو ذلك المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم في
خلف وإنما سألنا فلان قولنا زيد معدوم شكلا لو كانت من سوابب البلية البسيطة على تقدير جعل المعدوم محمولا كما
زعم فلا تأمل كانت تقيضا ورفعا للبلية البسيطة الموجبة القائمة بزيد تجوزها وأزيد موجود ولا ريب في أن يحمل القضية
التي هي تقيض القضية أخرى هو محمول تلك القضية الأخرى ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا بد
أن يكون محمول قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب البلية البسيطة ما هو محمول في قولنا زيد تجوزها وأزيد
موجود فلا يكون المعدوم هو المحمول في قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب البلية البسيطة وقد كان الكلام
على تقدير كونه محمول في هذه القضية هو المعدوم ههنا ولا يبدى القول بأن إيراد المحمول في قولنا زيد تجوزها وأزيد موجود
الضرورة العقدية فإن إيراد المحمول في ما بين القضيتين وإمكان الضرورة العقدية ظاهر من إيراد ذلك المحمول بعبارة
في تقيضها للضرورة العقدية ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا يكون المحمول في تقيضها الذي هو من
سوابب البلية البسيطة هو المعدوم فلا يكون القضية التي محمولها المعدوم من سوابب البلية البسيطة كما زعم وأما ما سألنا
فلانه قد نص في هذا الكلام الذي نقلنا عنه أن تأمل أن العقد السالب ليس فيه حل بل سلب على فعل تقدير كونه
قولنا زيد معدوم من سوابب البلية البسيطة أما أن يكون المعدوم في هذه القضية محمولا على زيد ولا يكون المعدوم
في هذه القضية محمولا على زيد فعلى الأول لا يكون هذه القضية سالبته فضلا عن أن يكون من سوابب البلية البسيطة إذ
على هذا التقدير يكون في هذه القضية حمل والسالبة باعتبار القضية لا يكون فيها حمل وعلى الثاني لا يكون المحمول
في هذه القضية هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولها هو المعدوم وأما ما سألنا قد اعترف بأنه لا تصور
المادة إلا بحسب النسبة الإيجابية فلو كان قولنا زيد معدوم قضية سالبته فلا بد من أن يكون هناك نسبة إيجابية يكون
لها مادة من المواد الثلثة أعني الوجود والإمكان والاتساع ويكون في تلك القضية السالبة سلب تلك النسبة
الإيجابية فما شئت تلك النسبة الإيجابية أما زيد معدوم فيكون هذه القضية سلبية لا سالبة ولما زيد في آخر فلا يكون محمول
هذه القضية على تقدير كونها سالبة هو المعدوم بل ذلك المفهوم الآخر وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولها هو المعدوم

بنسبته قبل تمام كنه فضاحه في البحث الذي نحن فيه اي بحث كون القضية التي يحملها المعلوم موجبة او سالبة
 بعض المصالح التي في كلامه الذي قلنا عنه اننا نقول لا ريب في ان القضية السالبة مركبة تام فري عنه صالح
 التصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كما قلنا عنه في الوجود الخامس من فضاحه بان كل عقد حلي بما هو عقد حلي
 من جهة ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما سالبة للتصديق والتكذيب كما يصح الصلح كما يشيخين للقضية
 والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة او بما يرتبط المحمول بالموضوع وبصورة التركيب منها عقدا بالفعل
 ومحملا للتصديق والتكذيب واصلح متعلقا للاذكار التصديقي ايجابا وسلبا انتهى فاما ان يكون في القضية السالبة
 نسبة سلبية رابطة ولا فان لم يكن فيها نسبة سلبية رابطة لم يكن صالحا للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل
 لم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصير التركيب منها عقدا بالفعل ومحملا للتصديق والتكذيب لم يصلح متعلقا للاذكار
 فلم يكن قضية ولا مركبا ما اضر بالمثل شطرنج القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة يكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسلوك
 صالحا للتصديق والتكذيب كان فيها نسبة سلبية رابطة بطل قوله ان النسبة في العقد السالبة دار لنسبة التي هي
 في العقد الموجب اذ على هذا التقدير يكون فيها نسبة رابطة هي نسبة السلبية ولم يذمب احد من القدماء والتأخرين الى
 ان ليس في القضية السالبة نسبة رابطة كيف ولو لم يكن فيها نسبة رابطة لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا عقدا محتملا للتصديق
 والتكذيب بل المحل تتحقق على انه لا بد في كل قضية من نسبة رابطة ايجابية او سلبية وانما الاختلاف بين القدماء والتأخرين
 في ان النسبة السلبية الرابطة عند القدماء عبارة عن سلب الرابطة بين اعماشيتين في مرتبة الحكاية الذهنية واراد على نسبة
 الايجابية مضاعفاتها وعند التأخرين عن مفهوم سلب الرابطة بين اعماشيتين في مرتبة الحكاية مضاعفها للنسبة الايجابية فانه
 السابعة بحيث لا يحجز العقل اجتماعهما حسب المصدق والكذب فلا خلاف في كون نسبة السلبية رابطة بين الموضوع
 والمحمول في مرتبة الحكاية الذهنية ولا في ان المحكي عنه بالنسبة السلبية احكاية بما انتقار الشيء في نفسه في الهيئات
 السببية وانتقار شيء عن شيء اى في الهيئات المركبة لاشي يعبر عنه بالانتقار فليس في مرتبة المحكي عنه للقضية السالبة
 نسبة رابطة واما في مرتبة الحكاية فلا بد لانقاذ القضية السالبة من نسبة سلبية رابطة ذهنية كما ان ليس في مرتبة المحكي عنه
 للقضية الموجبة نسبة رابطة ايجابية ضرورة قطع تحقيق المعنى الغير مستقل في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
 واما في مرتبة الحكاية فلا بد لانقاذ القضية الموجبة من نسبة ايجابية رابطة ذهنية ولا لانقاذ القضية السالبة من نسبة
 سلبية رابطة ذهنية وكيف يعقل انقاذ مركب تام ذهني من دون ان يرتبط احدى اعماشيته بالآخرى في الذهن فانه
 على هذا القائل مرتبة احكاية بمرتبة المحكي عنه فلا راي ان ليس في مرتبة المحكي عنه للسالبة رابطة واتحاد بين موضوعها

ومحمدا بل قطع لبطن انه ليس فيبالي مرتبة الحكاية انه لا يلزم للمحمول منه قوله ان كثيرا من الاغلاط في بحث
 البراهين البسيطة والمركبة كما تعرف عن ضرب وانما قوله ان المادة للعقد السلب حسب ان نسبة السلبية فلتقص
 عليك تفصيلا اثنين به حاله وكيفيت مجازة لقول لا ريب في ان المقبولات على ثلثة اضرب الاول ما ياتي في البحث
 معقول تقرر وصداق تتحقق في عالم الواقع كنعوم اجتماع اثنين في والثاني بالمعقول تقرر نفسه موجود بياته
 لا يجوز ان لا يتقرر ولا يوجد الثالث لا ياتي ان يكون له معقول وصداق ولا ياتي معقول ان يتقرر وان لا يتقرر
 وهذه الاحالات الثلثة التي للمعقول في نفس الامر من دون ان يكون مرتبة بالحكاية فاك واعتبارا منبري المواد
 اثلث حسب التقرر والموجودة فاذا حكمي عن الضرب الاول بالموجودة وما يربطها باوحدية بسيطة فان حكمي
 بالايجاب وقيد بالانتفاء بان يقال اجتماع اثنين موجود بالانتفاء كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة وان
 بالسلب قيد بالضرورة بان يقال اجتماع اثنين ليس موجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة واجبة صادقة
 للمادة فان ضرورة سلب الموجودية صادقة بالانتفاء الموجودة واذا حكمي عن الضرب الثاني بالموجودة وما يربطها
 حكمي بالايجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة وان حكمي بالسلب وقيد بالانتفاء كانت الحكاية
 صادقة واجبة صادقة للمادة فان انتفاء سلب الموجودية صادقة بالضرورة الموجودة واذا حكمي عن الضرب الثالث
 بالموجودة ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة فاذا حكمي عن الضرب الاول الثالث
 يجعل المعلوم محمولا ايجابا بالمصدق الحكاية الا لضرب من التناول او القيد وكانت القضية التي محمولها المعلوم بديهية
 مركبة واذا حكمي عن الضرب الثاني يجعل المعلوم محمولا ايجابا او قيد بالانتفاء صدقت القضية فان ضرورة الوجود تسليم انتفاء
 صدق المعلوم ويكون تلك القضية بديهية مركبة وبالمجمل لا يكون القضية التي محمولها المعلوم سوا كانت موجبة او سالبة
 من البراهين البسيطة فثم من المفهومات اسعونه ياتي بذاته الانتفاء وبعض الاوصاف والاتحاد بعض المفهومات
 ومنها ما اسعونه ياتي بذاته عدم الانتفاء وبعض الاوصاف وعدم الاتحاد بعض المفهومات ومنها ما اسعونه لا ياتي بذاته
 الانتفاء وعدم الانتفاء والاتحاد وعدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرتبة بالحكاية حكمي
 واعتبارا منبري فان حكمي عن الضرب الاول جعل الوصف والمفهوم الذي ياتي للمعقول ان يحصف ويقيم ايجابا او قيد بالانتفاء
 او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية لتكون الاشئ من الانسان بغير بالضرورة او كل انسان فرس بالانتفاء وانما
 حكمي عن الضرب الثاني جعل الوصف والمفهوم الذي ياتي للمعقول ان لا يحصف ولا يتحد ايجابا او قيد بالضرورة او سلبا وقيد بالانتفاء
 صدقت الحكاية لتكون كل انسان حيوان بالضرورة او الاشئ من الانسان حيوان بالانتفاء واذا حكمي عن الضرب

الثالث جعل الغنوم الذي لا ياتي بالمعروف ان يتجدد او لا يتجدد بمجمل الايجاب او سلبا وقيد بالاكسان صدقت المحكية
 كقولنا الانسان كاتب بالاكسان او ليس بكاتب بالاكسان وبالجملة فلا ريب في ان عدم اجتماع التقيضين ضروري
 ووجوده متيقن في الواقع وسلب الغرس عن الانسان ضروري وثبوت الانسان متيقن في الواقع وثبوت الكاتب
 للانسان وسلبه ليس بضروري ولا متيقن في الواقع ولا ريب في ان افتقار مضمون مفهوم او افتقار مفهوم ماعنه
 في نفس الامر بضروري او متيقن او ممكن في نفس الامر لا يجوز عند احد حتى البلاء العبيان ان لا يكون افتقار
 او افتقار مضمون ماعنه ضروريا ولا متيقنا ولا ممكنا في نفس الامر واما الانسان لا يفرق بين عدم اجتماع التقيضين و
 بين عدم فروس افراد الانسان بان الاول ضروري والثاني غير ضروري ولا يتميز بين سلب الغرس عن الانسان
 وبين سلب الكاتب عنه وبالجملة فلذلك اثلث اعمى الضرورة والاكسان والافتقار كما انها كيفيات لمصاديق
 موجبات الهيئات البسيطة والمركبة كذلك هي كيفيات لمصاديق سوابب الهيئات البسيطة والمركبة فكما يمكن اعتبار
 سوابب النسب الايجابية يمكن اعتبارها سوابب النسب السلبية فاية الامران القدار مطلقا على التسمية كقوله
 النسب الايجابية بالمواد لم يسمو كقوله النسب السلبية في نفس الامر بالمواد لا شائفة في الاصطلاح ولم يذهب القدار
 الى ان مصاديق النسب السلبية في الواقع ليست ضرورية ولا متيقنة ولا ممكنة كيف ولا يجوز ذلك احد من البلاء العبيان
 وفيما يتعلق توهمهم من اصطلاح القدار انهم قد ايجون الى هذا الشكل الشنيع والسفاهة الطبع عاشا جميع عن ذلك ونزولهم
 من قابع من جذات توهمهم ان السوابب الموجبة ليست ايجبات فيها جيات نسبها السلبية وانما هي جيات للنسب
 الايجابية السلبية فزعموا ان السالبة الضرورية قضية حكم فيها سلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ما حكم فيها
 بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وبكذا وقد انقضت باقوهم ما ثبتوا بصرف جميعهم واعمالهم من القواعد في باب
 الموجبات والعكس والافتقار في الحقيقة المختلطة ونشاز ذلك التوهم باقوهم ان النسبة السلبية سلب النسبة الايجابية
 وقطع لها وليس فيها شيء فكيف يجبه وانت تعلم ان ماسول له الوهم وشجع على نفي المواد عن السلب ومصادقة وهو
 ما بينه بقوله وليس في السالب الا افتقار الموضوع في نفسه وافتقار المحمول عنه على انه ليس بهناك شيء لان هناك
 شيئا هو الافتقار وليس فيه ما المادة حال فان السلب رفع الذات او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتى يتقلب
 ايجابا فاذن لا يتصور المادة الا بسبب النسبة الايجابية وكيف يكون لها وليس بما هو ليس حال انما يكون للشيء
 حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء ليس يعني اما لا فان ما ذكره نقوض باقوة الافتقار فان ما مادة الافتقار حال له
 ليس شيء وانما ثانيا فلان ان اردوا ان المادة حال وصفة متحققة في موصوف متحقق في نفس الامر حتى يحيل ان

يكون المادة حاله تامه موجودة في الواقع فهذا محتمل باطل ان الماده حاله محققه كائنه اى انها كون مصداقها في الواقع
 بحيث يصح الحكاية عنه بنسبه كائنه متيقنه باحدى الكيفيات الثالث فذلك سلم ولا يستلزم ان يكون السلب الرفع قطع الربط
 شيئا تاما نظريا بالضرورة ان قولنا بالضرورة ليس اجتماع اثنين موجودا بحكاية صادقة مصداقا لضرورة اشتغال جميع التقنيين
 في الواقع وقولنا بالاتفاق ليس اجتماع اثنين موجودا بحكاية كاذبه ليس بها مصداق في الواقع وقولنا بالاسكان انسان
 ليس كائنا بحكاية صادقة وقولنا بالضرورة ليس الانسان كائنا بحكاية كاذبه ولو كان صدق الحكاية بالنسب السلبيه المتيقنه
 باحدى الكيفيات متوقفا على كون السلب شيئا كانت تلك الحكايات كلها سوسيه في الكذب وبوجه البطلان فاقوم
 شفع جدا اشنع منه توهم ان السلبه السلبيه لا تكفي بالوجه بنار على توهم ان نسبتها السلبيه ليست بالبطه وانها سلب
 فاننا قد بينا ان نسبتها السلبيه السلبه في مرتبه الحكايات الدنيه ويكونها السلبه في مرتبه التقنيه السلبه وتفسير كلاما اما الوجه قيد
 السلبه في مرتبه فلا بد من جواز تقييده بالوجه ونسبته السلبيه المتقنه في الذين نفهم موجود في الذين ليست شيئا محضا
 تقريبا على ما ليس بشئ اصلا زايده فتميز في غلبه النفاذ وان تحققت بالكونا عليك على تقدير جعل المعدم محمولا يكون
 موجودا من الليات المركبه قطعاً وان لا يكون على ذلك تقدير القبول كونه باس سوابب الليات السلبيه وان على تقدير كونه موجودا
 يكون لها ماده غير ماده التقنيه التي جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدماء الذي وان على فرض كونها سالبه يكون لمصداقها في نفس
 الامر كقيمه من الكيفيات الثالث وان لم تتم تلك الكيفيه لماده فخصر في الاصطلاح علمت ان اقول في القائل بمبدأ الكلام الذي شيئا
 سخا فتمت الفاعل هو قولنا توهم ان منصر الثابت على تقدير جعل المعدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا ذلك ان الثابت على تقدير
 جعل المعدم السلبه يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود السلبه وهم خيف تنفر عن اخذ قولنا زيد معدم مثلا موجودا جدا انه
 ينزل عن ان يكون سلبا لقوله زيد موجود ويرجع القدر الى موجب سالب المحمول والحكم الى ايجاب سلب الوجود لذلك يخلف
 الاعتقاد سلب المضر وهم خيف تنفر عن تخويله ان قولنا زيد معدم على تقدير جعل المعدم محمولا تقنيه سالبه جدا انه على تقدير
 كون المعدم محمولا لا يمكن ان يكون سلبا لقوله زيد موجودا لو كان سلبا لان المحمول في بده السلبه هو الوجود لا منضم اليه
 فانضم اليه ان كونه سلبا لا يكون عده موجودا على تقدير جعل المعدم محمولا ضروري لا محذور عنه ولما تحقق انه عده موجب فيكون مضمورا
 في غير منصر الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدماء الذي نعم المنصر الثابت على تقدير جعل المعدم الوجود المنصر الثابت
 تقدير جعل الوجود السلبه على اصطلاح القدماء لان الوجود السلبه هو نسبتها الايجابيه والمعدم الوجود هو نسبتها السلبيه والقدماء اصطلاحا على نسبتها
 كينيه نسبتها الايجابيه في نفس الامر والماده قائمه عندهم هي كينيه نسبتها الايجابيه سواء واجب وسلب وكينيه نسبتها السلبيه في
 نفس الامر والماده كينيه نسبتها الايجابيه فهي ما كانت لا يمكن ان يكونها الا انهم لا يجوزها ماده ولا شئ في التسميه والاصطلاح لكل يلزم

من عند المطلق على تنبؤ كيفية التنبؤ لا يجازيه خاصة بالمادة ان لا يكون التنبؤ سلبية كقوله نفس الامر سار حيث اذ هو محسوس
لا ونبأ على ان ذكره قال الحق الدواني في الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محمولية عدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا
لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا انتهى فاذ على تقدير كون المعدوم محمولا في
تقصية موجبة فيها تنبؤا بجازية لها ما هو على مطلق العدم فما العلة لاداة تنبؤا بجازية في تقصية محمولها الموجود وعلى تقدير كون
العدم لا بد من ان يكون التقصية سلبية ليس تنبؤا سلبية اذ على مطلق العدم بل اذ تنبؤا سلبا اذ السادة فاذ على تقدير جعل الوجود
الاجابة على اصطلاحهم وبيانهم ان كل زعم ان على تقدير جعل العدم محمولا يكون التقصية التي يرمونها سلبية فيكون ما هو تنبؤا بجازية
التي يكون محمولها الوجود على مطلق العدم ما هو تنبؤا سلبا ان التقصية التي يرمونها المعدوم لا يكون التقصية التي يرمونها سلبية فيكون ما هو تنبؤا بجازية
محمولها الوجود ضرورة فاشترطوا هذه المحمول في تقصية واحد بها سلب الاخرى وقد سلفنا ذلك فاذ قد خصي بنا الاطراب في هذا
الباب الى الاسباب صرحنا بالاسباب عن الارجح من ادعاب ونسج الى ما في من الكلام على كلام صاحب الاضاحي امكن على
ما قال الحق الدواني من كون التقصية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اعاشار فلان نقول من ان حجة كجمل بسيط
من الشائبة ايضا لا تستلزم ذلك في غاية السخافة لان الشائبة المنكرين للبعول البسيط فاعلمون بان الوجود صفة زائدة على
المادة حاصلة لبها في نفس الامر وليس مصادقة عند نفس الميتة المتصورة والامر كمن لم يميل الى القول باسجل الذات فاعلم
عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة حاصلة هيته في نفس الامر عن الميتة والموجودة عندهم
عبارة عن محسوس من تلك الصفة الزائدة في نفس الامر لميتة فنقول ذلك فتصليحهم في الوجود
حق نفس الذات لا ثبوت وصفت لها فالعدم اي سلب نفس الذات لا سلب مفهوم عنها ناش من سلبهم وعدم التبر
فيما ذهب اليه الشائبة القائمة بالكون باسجل الخلق في الامر الوجود فاذ على المطلق العدم اي سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم
عندهم بسلب نفس الذات كما ان الوجودية اي محسوس صفة الوجود لذات متساوية عندهم فعلية الذات فالوجودية عندهم
ثبوت صفة لذات العدم سلب مفهوم عنها بل نقول في ذلك كل من انه في سبانه بل باسجل بسيط فاعلم بان الوجودية
ثبوت صفة لذات العدم سلب مفهوم عنها بل نقول في ذلك كل من انه في سبانه بل باسجل بسيط فاعلم بان الوجودية
عنده عبارة عن كون الميتة معدومة للوجود في نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معدومة فاذ على ذلك الحاشي في نفس
الامر ان لا كان العدم نقضا للوجود وفعلا كان الوجود صفة زائدة على الميتة عارضة لها في نفس الامر كما كان العدم صفة زائدة
على تلك الصفة فاذية الامور ان كان عده الميتة مرتبة في نفس الامر صفة جازية فعلية الذات والاخرى مرتبة عن الوجود
بصفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر عده كان بازيم سلبا واحد بها سلب نفس الذات وثانيها سلب ما عن الوجود

غناطه اطلق لعدم على ندين السمين كان اطلاقه عليها مشترك الاسم فيكون لعدم المقابل للوجود عندنا القائل اني بمعنى سلب
 مفهوم عن الذات والكان لعدم معنى جزائي ليس متقابلا للوجود فهم يحق عندنا تحقيق الذين قالوا بسلب سبب بعد فهم استحتمه ليس
 في نفس الامر مع قطع نظر عن الحكاية الذنوية النفس البتة وهي المسماة بالقرار والنعية وليست هي متصفة في نفس الامر
 بالوجود ولا موصوفة له انما الوجود عبارة عن حكايتها في الذين وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن
 حكايتها ذلك السلب في الذين فاذا كان عن التقرر انقد قضية هي الهية موجودة واذا كان عن سلبها الواقع قيل الهية ليست
 موجودة في الفاعل فمن اتقرر الحكمي عند قضية ساءا بالهية البسيطة الحقيقية والعقضية التي هي حكاية قضية اخرى ساءا بالهية
 البسيطة المشهورة ومن سلب التقرر الحكمي عند قضية محمولها المعدوم وبذلك اتخذ اسطوية وسور العنبر في اسرار الكلام على ما وردنا
 الا ان السمين على الحق الدواني والما الحاكمة التي تجتهد استاذ الشرح فما صلبها ان القضية التي محمولها المعدوم موجودة
 بحسب حكاية سالبية بحسب الحكمي عند القول يكونها مخرجة صحيح بحسب الحكاية والقول يكونها سالبية صحيح بحسب الحكمي عند
 فخره معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية متحذان بحسب الحكمي عند خلافتي ان يقع اختلاف في كون قولنا زيد
 معدوم مثلاً مخرجة له سالبية وهذه الحاكمة في غاية الاستقامة فان القضية المخرجة حاكية عن موضوع يكون تصفياً بالمحمول و
 لذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والعقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد
 معدوم ان كانت مخرجة بحسب الحكاية كان الحكمي عند لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالصدقية فالحكاية لها وجود بحيث
 يصح تضاراع العدم عنها حال كونها موجودة صدق بده العقضية المخرجة بان يكون العدم المحمول متقيداً بالقيود صالح غير متنا
 لنفوس الوجود والاكتة كما افاد الحق الدواني وان كانت سالبية كانت حكاية عن سلب محض خلافاً لوقت صدقها على
 وجود زيد اما قولنا زيد ليس بموجود فالبتة قطعاً فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا
 زيد معدوم على تقدير كونها مخرجة فالقول بانها متحذان بحسب الحكمي عندنا مع الحكمي غير جائز بل سلباً بحسب الحكاية ناش من
 سور العنبر وقاية التدبر وكذا القول يكونها من البليات البسيطة كون مفادها انقضاء في نفسنا من شق فلهذا البرهان مفاد قولنا
 زيد معدوم على تقدير كونها مخرجة بثبوت العدم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بموجود قولنا زيد معدوم على تقدير كونها متحذ
 ليست من البليات البسيطة فان القضية الحكمي فيها مثبت صفة ثبوتية كانت اسبيلية لموضوعها والوجود لم يكن مركبة قطعاً
 والمخرجة البليات البسيطة هي التي محمولها الوجود وبذلك كان كلامنا في كون القضية التي محمولها المعدوم مخرجة سالبية والما الحاكمة
 في ان قولنا زيد موجود بل هو مشتق على الوجود الابلج ام لا فلهذا طال النزاع فيه ونحو الحكمي حاكم فيه اني بانقل عنه الشرح
 في حكاية بقوله يكون زيد موجوداً مشتقاً على الوجود الابلج في التفصيل في بيان المستند للعاصر للحق الدواني في زعم انه في البلية

بسيطة لا يمكن الوجود والعدم بالضرورة وانما فيها بسبب كماله المسلمة بنسبة بين من ربي الاتحاد والملازمة بين الطرفين بسيطة
 حال الاتحاد وان شك في البنية فافك في القول بان ذلك هو اتحادها وذا ليس ذلك هو سلب اتحادها وشك في انه
 بل بنسبة كماله هو السرد في اتحادها لا يتجلى فيها الى اعتبار الوجود والعدم فيها من طرفها اشتراكا في البنية بسيطة زائدة
 بست زائدة ليست وفي المركبة زائدة نسيته است وزيده نسيته ليست فلم يتغير في البنية بسيطة سوى الطرفين
 المرطوبين بالاتحاد امر آخر في الاتحاد وان اعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذا سميت الاعلى بسيطة والاسفلية مركبة
 واذ كان ذلك متساويا للمركبة فالجمل الذي هو الوجود وانسب الى الموضوع لا يتجلى الى البنية هي الوجود بل العلاقة
 بين الموضوع والجمل هي الاتحاد وهو عليه المتحقق له وان بان تفرقة بين البنية بسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشهد
 بالضرورة فبما هو ذلك لم يتخلل اشياء من الطرفين وغيرهم في ان اجزاء الحقيقة اما الموضوع والجمل ونسبتهما كانت
 انجزية كما هو سلب اتحاد الموضوع والجمل ونسبتهما وكما هو التوافق عار للادراج كما هو سلب التماثل بين الذين زادوا ونسبتهم
 ان كماله يتبين بضرورة انك على ما توهم يكون اجزاء الحقيقة بسيطة البنية بسيطة ثمين وفي البنية المركبة اربعة وذا ما علم
 القيل بصدقه لا يتغير بسيطة كماله وان كان الحكم في البنية اتحادها وسلب اتحادها وكان ذلك كافيا في تحقق بسيط
 انسية في الفعل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها البنية اتحادها والموضوع والجمل وسلب غير اتحاد الوجود والعدم
 اذ لو فرق بين الصورتين في بديهة الفعل في هذا الحكم وكما يمكن نقل اتحاد الطرفين في زيدا موجودا وكما هو في زيدا قائم
 من غير فرق على ان الفعل يتجزأ بان ما هو مثبت في صورة الاحياء فهو منفي في صورة السلب فلا بد ان يكون الحكم في
 الاحياء موضع الاتحاد وفي السلب برفعه لان يكون الحكم في الاحياء بنفس الاتحاد في السلب برفعه ثم على هذا التفسير ليس
 للفرق بين بسيطة والمركبة واذ كان الفعل الحكم في زيدا موجودا ونسب اتحادها وفي زيدا ليس بوجود سلب اتحادها من جهة
 ملاحظة الوجود ذلك الفعل ان يتناول الحكم في زيدا قائم بنفس اتحادها وفي زيدا ليس بها سلب اتحادها من جهة ملاحظة
 الوجود فان مع هذا طبع ذلك وذا كرر تسمية احداهما ببساطة الاخرى بالمركبة لا يجدي فان التسمية ببساطة على وقت صدق
 ان يتناول على الاول في قدر من المركب من افعاله على تركيبها متباينة كيف لا وان ابيمن ان البنية بسيطة ليست
 جزء من البنية للمركبة او ليس معنى ذلك زيدا قائم ان زيدا موجودا في نفسه قائم وكذلك انك تقول بجمع زيدا بست زيدا
 ليست لان القول لا يتناول من ان يكون مفهوم قولهم بست وبيست ما فهم من فعل الموجود والعدم ومراعاة انها في سلبها
 ذلك بانها بديهة يتناول الى العلاقة وان يكون ما فهم من فعل الموجود والعدم مع ما فهم من العلاقة هي ان يكون لفظة
 ليست بديهة معنى الموجود والعدم مع العلاقة فلا يمكن بدها الحقيقة مستغنية عن العلاقة غاية الامر ان يكون الجمل

ومنى الاربطة في القضية المعلقة بذكرين بلفظ واحد وليس ذلك فرقا بحسب المعنى انتهى وانما خص عليه ابن معاصروا
 قولنا التقية بين البلية البسيطة والركبة في الحكم المذكور تحكم في حيز التثنية اذ لا يشبه ان الاعتبار في البلية البسيطة هو الطرفان
 والاتحاد الملائم بينهما وفي البلية المركبة تلك الاسود مع وجوده هو الوجود ثم لم يتفطن بان ما نقله عن المحققين هو اقل ما لا بد
 في تحقق القضية ولا يلزم ان يكون جزئ كل قضية منحصر في هذه الاسود فان قولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية لها
 اجزاء اخرى غير ما ذكره مستدل بذلك على ان ليس للبلية المركبة سوى الطرفين وانما جرت زخيرة الاسود التي ذكرها وضاد
 ذلك على من ان يخفى وثانها بان لا يلزم من كون الحكم بالاتحاد كافيا في تحقق مضمون البلية البسيطة كونه كافيا في تحقق مضمون
 البلية المركبة بل هذا الكلام الاكاذيب قال اذا كنتم امر واحد في تحقق البلية البسيطة فليكن في تحقق البلية المركبة ونحن تجد
 الفرق بين البلية البسيطة والمركبة حيث نقدر ان نحكم باتحاد الطرفين في زيد موجودا بل انما امر خارج عنها معا ولا نقدر ان
 نحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم ببله اذ الوجود واعتباره سبحانه والافاضة علينا لئلا ذلك كما ان المعنى الاسمي واخر في معلومان
 لنا ونقدر ان نحكم على المعنى الاسمي دون الاخر في كثير من افاضة البلية ذلك علينا كما لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم على المعنى الاسمي
 فليجوز ان يحكم على المعنى الاخر في كلا منهما معلوم لنا ذلك لا يصح ان يقال لما جاز ان نحكم باتحاد الطرفين ببله فبمعنى في البلية
 البسيطة فليجوز في البلية المركبة لان الحكم في كل منهما باتحاد الطرفين وما ذكره في وجه تسمية البسيطة والمركبة فمركبة ظاهرة اذ
 لم يعيد اطلاق المركب على البسيطة الموقوف على شيء ولا نقوه بين الادي وقوف تعارف القوم وثالثا بان قوله وعلى توهم
 يكون اجزاء القضية في البلية البسيطة اثنين فرقة بلا مرتبة فانه صرح بان البلية المركبة مقبولة في جميع القضايا فكيف يقول
 بان البلية البسيطة خالية عن الاربطة وانما هو ان الاتحاد بين الطرفين معتبر في جميع الكماليات بل هو جوه سوار كانت
 بلية البسيطة او مركبة وفي البلية المركبة خاصة ليعبر الوجود مجعنا اذ بدون ذلك لا نقدر على الحكم بالاتحاد بين الطرفين
 وانت تعلم ان ما ادعى هذا القائل ولا خلاف محض اذ لا يشبه على احدهما كما يحكم في زيد موجودا باتحاد المحمول والموضوع وان
 الموضوع هو المحمول كذلك يحكم في زيد قائم باتحادهما وانما في البلية المركبة تلك الاسود مع امر آخر هو الوجود دفع انه خلاف
 البداهة العقلية باطل لان الوجود الذي زعمه معتبر في البلية المركبة اما وجود محمول فهو ليس بالربطة مع ان هذا القائل
 واباه غير عاين ان في البلية المركبة يكون الوجود بالربطة والربطة بالكمية واما وجوده بالربطة والوجود الذي هو الاربطة
 عن نسبة التامة الجزئية الاخر وكلام هذا القائل واباه نفس على ذلك حيث قال مثلا يقال في البلية البسيطة زيد هست
 زيد هست وفي المركبة زيد نسيه زيد نسيه فمن الظاهر ان دلالة الاست في قولنا زيد نسيه نسيه است نسبة
 انما الجزئية اليجابية ودلالة الاست في قولنا زيد نسيه نسيه است نسبة التامة الجزئية السلبية فيكون حاصله نسبة

[illegible]

بما في زيد موجودا فالله على انكم يكون زيد موجودا والمادة كون زيد موجودا واعتبارها ما في آخر سوسى نسبتها التامة كالنسبة التقديرية
للمادة بنسبة زيد بنسبة زيد فبان الاتحاد عند ما في النسبة بين بين والوجود باعتبار في البلية المركبة على التقدير
اي نسبة التقديرية بين بين فيكون البلية المركبة عند ما في كبريا موضع ومحمول ومن نسبتين بين بين ولا شك في انها
تعمل على النسبة التامة العجزية والامكن كلاما تاما ولا جزاء فتنه فيكون اجزاء الاوليه عنهما منطلقة لطلالة على من ان
يخفى وانما قاسه البلية البلية والبلية المركبة على البلية البلية والبلية المركبة فتنه جدا فان البلية البلية البلية
المركبة مركبة من اجزاء ثلثة عند القدر من اجزاء اربعة عند الثاقلين وكذا قوله كان المعنى الاسمي الخ فان صلح المعنى
الاسمي لان يحكم عليه به كونه منسوب مستقلا عدم صلح المعنى الحرفي لعدم استقلاله بالمعنوية مما لا يخفى على احد من البلية
الصحيان ولا شبهة لية الفرق فيها بينه الخ على احد الما لفرق بين البليتين بازا فاما لا يجد الا وادبها ومع ذلك قد
عليها لية في الفرق والامتنع فيما ذكر المحقق في وجه النسبة بالبليتين المركبة فتنه الفقهية عن انه كفي للنسبة ووجه التامة
واما ما ذكره القائل ثالثا فاور على المحقق بالمرية فان العدد المعاصر لاقبال تبرك البلية البلية من اشياء ثنتين ونسبة
بين بين التي سماها بالنسبة الحكيمة فاجزاء البلية البلية عند ثلثة واجزاء البلية المركبة اربعة نعم ان نكلم عليه بنا على ندرج القدر
الشكر لى النسبة التقديرية كان اجزاء البلية البلية على ندرج نسبية التامة العجزية فيها اثنين وادبها البلية المركبة ثلثة
فقول المحقق على ما توجه يكون اجزاء التقديرية في البلية البلية اثنين وفي البلية المركبة اربعة الا يصح اصلا لا على تقدير
القول بالنسبة التقديرية يكون بنا على ما توجه العدد اجزاء التقديرية في البلية البلية ثلثة وفي البلية المركبة اربعة وعلى تقدير
فيها يكون بنا على ما توجه اجزاء التقديرية في البلية البلية اثنين وفي البلية المركبة ثلثة الا ان يقال ان المحقق
ان العدد لا يريد بالوجود والعدم الذين قال باقتدائها في البلية المركبة وادبها البلية البلية نسبة التامة العجزية الا ان
لنسبة التامة العجزية السلبية بل يريد بها الوجود والمحمول فتبينه يدل على ذلك ان كلامه صريح في انه فهم من كلام العدد ان البلية
البلية عند خبر من البلية المركبة فرد عليه بقوله لا على تركيبها بنهاية كيف لا وادبها ان البلية البلية ليست خبر
من البلية المركبة ان معنى قولك زيدا قائم ان زيد موجود في نفسه قائم فبنا على هذا نعم الزيد بنا على ندرج القدر انما
لنسبة بين بين با على ما توجه يكون اجزاء التقديرية في البلية البلية اثنين لانها تامة العجزية في البلية البلية
فيكون اجزاءها على طريق القدر على توجهها اثنين للموضع والمحمول فاما اجزاء البلية المركبة على طريق القدر على ما توجه اربعة
الموضع والمحمول ونسبة التامة العجزية والوجود الذي يقول العدد باقتدائها في البلية المركبة على هذا يتقيد كلام المحقق و
علما بانها في الالزام على ندرج القدر وهو نفى نسبتها بين بين لانها هو الحق عند وفي الواقع العلم على ما سيصلح انشاؤه لانه

ثم ان الحق قال في ابحاثه القديمة انك من له وجان صحيح في ان اى مفهوم منسب اليه غير الاكسب او السلب
فلا ينبغي ان لا يظن ان لا يوجد تصور خاص تصور النسبة امكنية وان كان قد وجد او لا وقد وجد او لا من امكنية استبعاد
على وجه الاعتقاد على اختلاف راي القدر والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ونسبة في ذلك كما يشهد الفطرة السليمة بتبادله ونبط
صريح الشيخ وغيره من القدر بان كل قضية مركبة من ابدال لثمة الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والتاخر وان كان كل
قضية مركبة من ابدال اقرار بنابر على اعتبار النسبة التي هي مورد الحكم فيهم وقل الى ان القصة تدعى ونسبة الموضوع لا يكتفى بها
المستور ان في حصول القضية من غير ملاحظة استبعادها لا يبعد في القول بهم من حيث بدو في كل الاطراف لا يمتنع
اصلا كيف وعدم ذكر الرابط لا يدل على انقضاء على انهم لا يكون فيه موضوع مست و في الموضوعية وفي القصة العينية وغير
من العلاقات التي مشرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وان ان كانت من الاطراف العلاقات العينية من حيث اشتغال
بها في بطون الادراك قد عني بان يكون انشواك لان الطرفين واحد في الشيء القابلين ان يمتنع من عليه بعد ان لا زاع
لا حد في ان كل قضية لا بد فيها من نسبة امكنية مسماة بالنسبة من بين ذوي الاستعداد لظواهر الموضوع والحوادث والباطن
ينبغي ان لا ينظر في ان السلبية المركبة لا يكتفى فيها بالنسبة امكنية بل لا بد ان يميز اليها الوجود والعدم ويكمل كلاهما بالبطن
بين موضوعها وحوادثها وتركيب الازالة سميت بغير مركبة بوجهه من الوجود والعدم المستبعد في السلبية المركبة وان لا يظن
عند من يفرق بينها بان النسبة امكنية وليس كذلك ان كانت استبعاد امكنية في القضية السالبة باو عدمها مع ان الازالة
ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة ومن اقر بان استبعاد امكنية في جميع القضايا ايجابية وتكون في السلبية
الازالة ملاحظة استبعاد امكنية التي هي الاتحاد بين طرفيها كما قد مر على ان ند من انبعاثه بطلان اعتبار الوجود في الطرفين
كما قد مر على ان ند من وجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجودان الصحيح يحكم بانتفاع ذلك جوازها في انقضاء الفاضل لم
يتميز بين استبعاد امكنية والتميز المستبعد في السلبية المركبة دون السلبية من جهة استكمال عليه في كون مثل ند معدوم سلبية
كما ذهب اليه القدم وسبب وجوبه قوله عدم ذكر الرابط لا يدل على انقضاء انما يفتقر لاستبعاد وجوده في الكلام اما اذا
استعمل في استبعاد الكلام من مطلقا حتى لا يكون متبعضا في اللفظ والاصناف فلا ينفذ كالانفاد في انما انقضاء مفهوم من قولهم ند وجوده
فذلك يمتنع على ان الوجود والممكن من التهم فاسد على سائر احواله من العلوم والمضروب والنسور وغيره ان يكون في
استبعاد كما قد يكون من احواله لا يفتقر الى مناه و لئلا يفتقر الى حكمه فيهم لا يكون ذلك اصلا واما عدم اقتناص من يحتاج من
الاطراف العلاقات العينية فغير مسلم ان عدم قد صرح في باب مقتضائهما بان كثير من مقتضاها من عرف والوجود بخلافه احباب من الحق
بانه قد سلم ان استبعاد امكنية المستبعد في جميع القضايا باو الاتحاد بين المحمول والموضوع فمزمع ان يكتفى بملاحظة هذا الاتحاد في السلبية

بسيطة ودان البلية المركبة بل لا بد ان يتم فيه الوجود والعدم انت تعلم ان الاتحاد لم يتبرع بثبوت وضعه لا يتعلق بالوجود
 سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او بين محمول آخر فان الاتحاد انما يتعلق بالاجاب او السلب
 لا بالاتحاد لا يتحمل كليا وذلك نظرا على ان تقديره بقباسه زيد بل اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقده على الاتحاد
 بوجوه من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كان الحكم في البلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في
 البلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من يحكم بوجوه بالفرق فصح وجوبه وفساده لا يخفى على من
 صح وجوبه واما ما قيل من قبل الجمهور فلا يلزم على الاستغناء اصلها فان الثابت من تلك اللفظة على تقدير تسليم موجد المذكر
 ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الاكراه وقد قيل انه في العارسية الاصلية لفظا بمعنى الموجد
 وكان اصل الكلام زيدا في استغناء فبقيل يستحق قيل ان في بعض البلاد يلفظون بالاصل ضل فجا يكون اللفظ
 مذكورة وما ذكر من القدر في قولهم زيد موجود مستقيم على انهم لا يسمونه على انهم لا يسمونه انما استدلوا بذلك بقوله
 ما عرفت بالمعنى فلا يخفى على قياسي على انواته فان التثنية عدم امر من الامور فان كان استغناء وطوعا وجمعا على فكر في بعض
 الصور دون بعض فربما يتشبه مثل هذا الاعتقاد وما ذكره القوم في باب القضاء ان الاطلاقا ظاهريا يستدل بها على المطالب
 الحقيقي كيف يقولون واكثر المطالب ككيفية مخالفة للعرف ولعلنا ما استدلنا بما ذكره وفي وجه تسمية العرفية بالمطالب
 البين ان ليس في ذلك اقتصاصا من الحقائق من العرف انتهى وادعوا على انبياث انصود اولابان قولان الاتحاد والمتمتع
 بثبوت وضعه لا يتعلق بالازمان بل على حسب ان الازمان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال
 كونهما مطلقين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى حقيقيا غير متعلق بالمفهومية بينهما واذ كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد
 ثبوت او عدم كائيه بغيره بغيره سليمة واما قوله بين ان الازمان متعلق بالاجاب السلب فظاهر الفساد لان الازمان
 عبارة عن الحكم والاجاب السلب ايضا مكان مخصوصا بحيث يتعلق الازمان بهما وانما بان قوله ان الاتحاد لا ينفك عن
 يلزم من عدم القدر هناك عدم القدر بهما بل هذا الكلام يقال كما لا نقده على الحكم على الحكم في ما عرفت في ما عرفت على الحكم على
 المعنى لا يتصل بالانسان بل هو لا يكون الازمان مع اللفظ والاسم واللفظ فلفظه في بعض لغات الفرس يسمى الوجود
 فليس يمكن ان يكون مع لفظه است ولا يلزم من كون هي بمعنى الموجود ان يكون الازمان مذكورة حتى يتضح قوله فعل هذا
 يكون الازمان مذكورة لان يكون اصل است هي است ولو كان كذلك يكون فيه تكرار للوجود لان اللفظة است بمعنى الموجود
 ايضا واما القائل بالسلطة بمعنى غير مشترك الا يكون واتحادا فالحق اللفظة المذكورة لا يوجد انكر فيها لا يكره فيها صاحب اللفظ او
 يشرك بالاشراك ولذلك تجد بين كلام البلغاء المولدين قنونا كثيرة ادخلها بعض المسائل للعرف لا ياتي موافقة بعض

آخره لا قد وضايقه وذا لا خفيض وضايقا ما قال ان الحق سبحانه الاذعان بتعلق بالاتحاد وليس كذلك فيه اولا
 ان الاتحاد مكان عليه من نسبة التامة المخرجة كما هو ذهب القدماء فلا اذعان بالتعريف الموجبة بتعلق حقيقة بنفس الاتحاد
 وبالعقيدة السالبة بتعلق بسلب الاتحاد ولا يعتبر كونه معنى حرفيا وعدم استقلال بالمعوية وان كان عبارة عن نسبة التعقيدية
 المسماة بـ نسبة بين بين بل في مقال بهما المتأخرين كما حسب المصنف وانه فلا اذعان بالتعريف الموجبة بتعلق حقيقة بشئ بالاتحاد
 وبالعقيدة السالبة بتعلق حقيقة بشئ اي وقوع نسبة التعقيدية على الاتحاد وكون الاتحاد معنى حرفيا غير متعلق بالمعوية
 الا بتعلق الاذعان به وقد استوفينا الكلام في ذلك في شرح قول ليس فاما كان اعتقاد النسبة بـ نسبة وراطة بانها
 ما ذهب اليه المصنف وانه من ان التعقيد بتعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فليخرج الى ذلك البحث واما في
 العلم ان الاذعان بتعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فلا يعتبر حقيقة فان عروضة قدس سواء لم يعتبر وقوع
 الاتحاد او سلب وقوعه لا يكون الطرفان مربوطان بنسبة تعقيدية كلاهما بالتعريف حقيقة بتعلق بهما الاذعان فانه لا يتعلق
 بالكرات التعقيدية بالمعنى كلاهما اعلم فيكون ما ذكره موافقة لتعريفه بل قول الحق لا يتعلق به الاذعان ويندرج في
 عناية وهران مراده ان لا يتعلق بالطرفين مربوطين بالاتحاد والمعتبر بمراد الوقوع او الاتحاد وعبر عنه بأنه لا يتعلق بالاتحاد
 بالمعنى بمراد ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفين مربوطين بالاتحاد بالذات بتعلق الاذعان بالاتحاد وبالعروضة بالذات
 ان قولنا اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم بحسب حاله لان الاتحاد اذا كان بنسبة تعقيدية فانه لا يتصل
 وذا بغيره بالمعنى بمراد ثبوت او رفع لم يتبين كون التامة المتعلقين مربوطين بالاتحاد وجوبا او سلبا فضلا عن
 ان يخرج تعلق الاذعان بالذات ان قولنا اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد وجوب او عدم ليس محتمة معنى او كون
 تعقيدية التامة بتعلق الاذعان سأل في عروضة مستقلة بالمعوية لا يتقيد من قبله الوقوع او الاتحاد فباعتبار تعلق الاذعان
 عروضة معنى وعدم استقلال بالمعوية لا يكفي لان تعلق به الاذعان ولو كلف عدم استقلال معنى الاتحاد والذي لم يثبت
 التعقيدية لان تعلق به الاذعان كفى لان تعلق به الاذعان مع ان ان يعتبر فيه ثبوت او عدم في الديات المركبة ايضا فلما
 صلح معنى الاتحاد لان تعلق به بتعريفه فلا يتصل ان يخصص صلح متعلقه بعدد ونوعه تعقيدية دون قسمة فالقول
 بان مجرد الاتحاد يكفي لتعلق الاذعان في الديات لم يسطر ولا يحتاج الى ان يعتبر بمراد الوقوع او الاتحاد ولا يكفي لتعريفه في
 الديات المركبة بل يحتاج في ذلك الى ان يعتبر بمراد الوقوع او الاتحاد وليس لا معنى لمصلح ما قوله اما ما توهم من ان الاذعان
 متعلق بالايجاب والسلب فظاهر ان الاتحاد لا يوجب في ان المذهب في الاتحاد وانما هو في سلبه وانما هو في سلبه وانما هو في سلبه
 الحكم الاجابي ما كان فيه موجبا او قاطعا فيه الاذعان بان فيه ليس موجبا وليس قاطعا بهما الحكم السلبى اي سلب كون

زيد مجرد والسلب كونه قائما واجب من ذلك ما وقع في ذم من ان الازعان علة عن حكم الازعاج والسلب اللفظي
 حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الازعان بهما ولم يظن ان اطلاق الحكم على الازعان وعلى الازعاج والسلب باشتراك
 الاسم فان لفظ الحكم ليطبق باشتراك الاسم على عدو معان منها التصديق والازعان ومنها النسبة لثبات الجزية الازعاجية
 والسلبية ومنها الحكم به ومنها الانتساب الذي هو فعل النفس فالازعان حكم بمعنى والازعاج والسلب حكمان مخصوصان بمعنى
 انه لو كان الازعاج والسلب حكمان بمعنى الحكم الذي هو معنى الازعان لم ان لا يكون العقنيت المشكوك والمغنية الغير
 اللفظية والموجودة المشككة المكذبة متوجبة وهاتين على غير معنى الازعاج والسلب لكونها غير عن الازعان واما ما ذكره فاني
 فخر بنينا فسادا فيما سبق من ان قياس الفرق بين البنية البسيطة والبنية المركبة على الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى المحرري
 قياسا بل جامع واما ما ذكره في الشافعي غاية السخافة فان ادعاه ان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا اللفظ واللفظي ادعاه محض
 لا دليل عليه مع ان الهدية العقلية قاضية بطلان فان اللفظ المركبة التي ليست جنبا رابطة مائة ليست كالأصلي
 للسكون فان كان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا اللفظ واللفظي قاضية بغيره بغير ان ليس كلاما شامخا عن ذلك واما
 قوله انا ان لفظي الى قوله ان لفظا است بمعنى الوجود فكله فهو بغير ان فان لفظه في في الفارسية بمعنى الوجود
 وهم يذكرون معناه الرابطة خواست وانه قال مولانا المولوي العارف المعنوي قدس سره **قلت** يارب مررتا غافلا
 في ما ذكره مبارك دعوت فرخ في اتمه وان ترك ذكر الرابطة لفظا اتفاقا فلا دليل على ان الرابطة ليست مرادة كيف ولو لم
 يكن الرابطة مرادة لفظا فكل كلام تام كما عرفت فما ذكره المحقق من ان اصل لفظ است في است ليس مستبعد بل هو الظاهر في الازعاج
 على ان تقدير الرابطة الذي لا يتم الكلام به وانه ما قوله لو كان كذلك يكون فيه تكلم الوجود لان لفظه است بمعنى الوجود فغفلا
 في لفظه لم يدم تميزه بين الوجود واللفظي والوجود المحرري فان لفظه است موضوع للوجود واللفظي لا للوجود المحملي اذ لا يصح
 ان يقال زيد يست بمعنى زيد موجود ولفظه في موضوع للوجود المحملي واما كان يلزم التكرار ان لو كان لفظه است موضوع
 للوجود المحملي واما قوله اما الفاعل المستلطف لفظه غير ان في غاية السخافة فان العلماء المبرزين والعلماء في المعرفة لفظي العرب
 والعجم لا يرون ذكر الرابطة اذ يقولون فاعلي موجود فاعلي يقولون فاعلي موجود بل اذكر الرابطة لفظا ومعنى كلاما تاما وحده
 ان لفظه يست في اللغة الفارسية فعل يدل على احوال من الازمنة فتعدي على الثبات والاستمرار ليس بمعنى الوجود فهو
 ليس اسما وفعل لنفسه نسبة الى فاعل الازعاج في كونه مستندا او انعقاد الكلام التام الى الرابطة اخرى سوى نسبة المضمنة
 وكذا لفظه فيست بمعنى ليس في اللفظ فعل متضمن للنسبة الرابطة ولهذا لا يكره العجم معناه الرابطة لعدم اقتياج الفصل اذ اسند الى
 الرابطة اخرى سوى نسبت التي تضمنها معنى الفصل وان كان لا يصح لفظه يست وميت محكوما عليه ومبتدأ في لسان العجم

فقط ما توجه الصدق على حمله لم يخرج من الاجابة عن منه لال شتم واما قوله فانه بعض المسائل التي هي غاية الوهم
 ان الكلام في جزو واحد بعض المسائل للعرف واما الكلام في ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يخرج بها على معنى
 بالبرهنة والبرهان عليه بالاطلاق كما في ما نحن فيه فان البرهنة والبرهان قاضيان بل غاية تقدير كلامهم به ان نسبة
 ان نسبة البرهنة سوار قليل بالنسبة التقديرية المسماة بنسبة بين بين اولم يقل بها فلا يساغ للاجتماع على خلاف ذلك
 بان اهم الاية كرون بالنسبة البرهنة حيث يقولون زيد سبست فاقام كلامهم من قبل الحق على ما اورده على الغيات
 بل قد ورد في رواية اخرى في اقال الحق وضموا واما قال معاصروهم فما يقول ذهب القدر الى ان التصور لا يتحقق
 شيئا من حقيقة وان التصور يتعلق بالتعلق بل تصديق وان القضية التي قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحل
 والوسطية كما كانت التامة البرهنة وذهب المتأخرون الى ان التصور والتصديق متحدان حقيقة متعلقان فان نسبة
 كل قضية نسبتين احد هما نسبة تقديرية هي تتعلق بالتصورات كالشك والوهم والاخرى نسبة تامة هي التي ترجع بالنسبة
 التقديرية اولاد وقرعها هي تعلق التقديرين فلذا لا يسمون التقديرين بادر ك ان نسبة لا تامة اولست بواقعة فاما
 في باب الية صدر المعاصر لمحقق من فني الاربعة سوى نسبة بين بين من البليات البسيطة واشباهها في البليات المركبة
 لا يقيم على التمييز ما على زبيب القدر فاما فيهم لا يقررون بالنسبة بين بين في قضية واصلا فالقول بوجوب تعلق
 في البلية البسيطة بوجوب بين نسبة اخرى في البلية المركبة لا يقيم على زبيبهم ما على زبيب المتأخرين فاما فيهم لا يقررون بتغاير
 متعلق بالتصور والتصديق فلا بد من ان يكون في البلية البسيطة عند عدم نسبتان احد هما متعلق بالتصور والاخرى متعلق
 بالتقديرين فلا يقيم على الاربعة الاخرى من البلية البسيطة على زبيبهم ايضا المتأخرون المتأخرون بالنسبة التقديرية كما لو
 بان نسبة التقديرية بالمعتبر معها الوقوع والا لا وقوع البلية وانما نحن في البلية مع اعتبار الوقوع والا لا وقوع معها قال المتأخرون
 الذي في شرح المطالع ان اوصفت في لم يسم الفظ الدال على مطلق البلية بل الدال على نسبة تربط المحل بالموضوع
 ونسبة بالمعتبر معها الوقوع او الا لا وقوع لم تكن البلية وقال في شرح الشمسية ان النسبة بالمعتبر معها الوقوع او
 الا لا وقوع لم تكن البلية ولا حاجة الى الدلالة على نسبة التي هي مورد الاستجاب والسلب فان الفظ الدال على تعلق النسبة
 قال على نسبة ايضا انتهى وعلى ما توجه الصدق لا يكون البلية البسيطة مشتقة على البلية الا لا يعتبر فيها عند الوقوع و
 الا لا وقوع مع نسبة التقديرية المسماة بنسبة بين بين وانما الاعتبار فيها نفس النسبة بين بين فخطا وهي بالمعتبر معها
 الوقوع والا لا وقوع ليست البلية فلا يكون بين ما هي البلية البسيطة على راء ارتباطا فلا يكون كلاما فاضلا عن ان
 تكون بلية بغيره من الحق حكم عليه بعد تسليم نسبة بين بين تنزل الى راء وقال ان نسبة بين بين بالمعتبر معها

الايجاب السلب لا يتعلل لان تعليل الادعان ونقيضها بالقضية سوا كان المحمول هو الموجود او غيره فلا بد ان القضية
 عند التحقيق وعند التحقق مركبة من ثلثة اجزاء لطريقين هو النسبة التامة الحكيمة اى كون الموضوع محمولا على الشيء بعينه
 بالاتحاد وسلب ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه لان بينك اتحادا هو مورد الايجاب والسلب كما يدل عليه كلام المحقق
 وذلك لان المحقق لم يمتنع كلامه على ما هو المحقق عنده وانما حكم بعد تسليم النسبة بين بين تنزل الى راي معاصره ليكون
 كبت له وصرح في الزايف الاوافق عنده ان القضية مطلقا بليته بسيطة كانت او بليته مركبة مركبة من ثلثة اجزاء لطريقين
 ونسبة التامة الحكيمة اى بعينها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه اى كون الموضوع محمولا او سلبه بذاق وليس مقصود
 المحقق ان يمتنع في كل قضية بليته بسيطة كانت او بليته مركبة بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه فان كلامه في
 مرتبة المحكيمة و ما قلنا عنه نفس على ما ذكرنا ووجب ان صاحب اللافق المبين شفع على الحق تشبيها بليغا فقال بليغى
 نازب محيية في مسائل فلسفية قد نجت من شرونة من الفلسفة والمقلدة في هذه السنين والتأخره وليس لها اعتبار على
 ما قد كان يسلك في حصر المعلومين والروايات من تلك المذاهب العجيبة بالظن ان مفاد العقد مطلقا بثبوت المحمول
 للموضوع او سلبه عنه ليتوى في ذلك البليته البسيطة والبليته المركبة مع ما يدعى الحكماء المحصلين فيما يكون بان الوجود للظن
 الفطري نفس الوجودية العددية الاشتراعية ومطابق الحكم نفس ذات البليته الواقعة في طرف الوجود لا البليته الواقعة مع
 مفهوم ما غير انضمامى او اشتراعى ويكافى لفهم المبرهنين حيث يزعمون ان الوجود هو ما يحصل لافس الحصول
 واذا لم يحصل ما لم يولد عليه حسب ان ذلك الفرق ليتلوم استقاط استجبة الحكيمة عن عقود البليات البسيطة بما هي عقود
 ولا يستصحب احد فكل عقد عند هذا انقلاصة مؤلف من اجزاء ثلثة كما مشيتين ونسبة الايجابية او السلبية وعند فلسفة
 من لم يتجاوز بنا على اختراعهم نسبة التامة هي من رد الحكم بزمهم وكانك قد عرفت انه رتب قاضع فالسقط في اللاحقة هو الوجود
 والعدم الابطال عن النسبة البسيطة في احدى الحاشيتين وهي واردة نسبتا حكيمة الابطال بينهما و اجزاء القضية هي الحاشيتان
 والنسبة الابطال بينهما وانما الفرق بسبب بطلان الاجزائى في البسيطة وقال احد بانى في المركبة وبموجبها قول اليعاقبة القدرين
 انتهى وانت تعلم انه ان اريد مفاد العقد مرتبة المحكيمة الذهنية فلا شك في ان مفاد العقد بهذا المعنى يشمل على النسبة الايجابية
 او السلبية سوا كان التقدير بليته بسيطة او بليته مركبة مفاد العقد مطلقا بهذا المعنى هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه سوا كان
 المحمول هو الموجود او غيره فان كل عقد كلام تام جزئى لا بد فيه من نسبة تامة جزئية والنسبة التامة الجزئية بعينها
 بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ونسبة الابطال بين الموضوع والمحمول التى هذا القائل اليعنى من اجزاء القضية
 قاضى مشغلة فيما عند الحق من ان مفاد العقد مطلقا بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه وانما ليتوى في ذلك البليته البسيطة

[illegible]

فقد وجدنا لكل الدليل بل مثله ان المحمول في هذه القضية على التقديرين اي سواء قدرت بلبية بسيطة او مركبة لم يرد بها كمال الدليل
بوجوده بل هو موجودا ان يكون مفهوما للموجود متضمنا للرابطة بحيث لا يتصلح القضية اذ هو صلب لك المفهوم فيها المحمول الذي له نسبة الاربعة ان كانت
الجزئية فيكون هذه القضية ثابتة او معدومة بلية مركبة عارضا بها كمال الدليل اي غير متصلة بالدليل والاربعة واما القضية معمولا بالادوار وهو ما
معمولا بالادوار على تقدير تجزئتها فانها كمال الدليل فيكون هذه القضية بسيطة او مركبة على هذا التقدير واما القضية ليست هي الاضغراب
واحد او الموضوع وهو بعينه المحمول بل انما اعتبارا ولا يكون مفهوما للموجود متضمنا للرابطة ويتصلح القضية مع كونها المفهوم فيها المحمول الذي
اربعة بل هو الموضوع للمحمول اي انتمية التي له الجزئية فيكون هذه القضية اذ قدرت بلبية بسيطة او غير متصلة بالدليل ان كانت الجزئية
فيحصل ما ذهب اليه الصمد المعاصر من عدم اشتمال البلية بسيطة على انتمية التي له الجزئية متساكبا لقبول جميع اقسامه ان
نفس مفهوم هذا المحمول الذي انتمية تحتها الاربعة التي له الجزئية فلا بد في انتمية القضية شيئا حاصل للوجود فيها محمولا لا نسبة الاربعة
لأنه جزئية مما كانت بلية بسيطة او مركبة بلية ان يكون كمال فيها اوليا او اذ كانت ما توهم له الصمد في الجزئية في حاشية شرح على ان
من ان الامر قد يكون محمولا قد يكون بلية بسيطة او مركبة بلية انتمية التي على مفهوما للوجود بلية بسيطة او غير بلية مركبة وانما سميت البلية
ببساطة لان الوجود بذاته مجرد بلا شئ كالاشياء الموجودة كاشية الوجود كما كانت في وجودها والاشياء بلا شئ فلا بد من طلب الوجود في ذلك على غير ما
في وجودها صمد قد عناه وهو مزيد الوجود والوجود في هذه القضية ذات جزئين اما قولنا ان ذلك كاتبة فصدقه وعناوه
وهو الذي لا بد فيكون ذاته وجودية وهو مكتوبة وهو الذي لا بد في كلام المقوم ان القضية المعقولة في بعدان
تفهم من الجزئية مفهوم الموضوع والمحمول الاربعة فان هذه المسألة كمالها حاصل في البلية بسيطة لكن على وجه يكون الاربعة فيها
غير المحمول يعني ان المحمول للمحمول بلية معاكسة بنفسه مرتبة مع غير الذي هو موضوعه هذا اليفيد على ان الوجود موضوعه
الاربعان يبارر بالاشياء بعضها بعض كالمحولات التي لا تميز او العرفية بوضوحها فظهر ما ذكرنا ان القضية بالمعقولة البلية قد
تكون ثلاثية وقد يكون ثنائية كالتقديرات المتفرقة التي هو موضوعها ان مفهوم الموجود في كان خبر البلية كان الاربعة حيث يحصل كمال
المفهوم على نفسه محمولا اوليا اي غير ان كان البلية مركبة ايضا معقولة ثنائية وهو صفة دائرية غير مفهومة ان كونها المحمول بنفسه
الاربعة ليس معقولا اصلا لان هذا المفهوم لا مفهوم مستقل فلا يكون الاربعة ضرورة ان المعنى الاربعة مفهوم الاربعة مستقلا وهو مفهوم
غير مستقل فلا يكون محمولا لا بد في هذه من ثلاثة المحمول مستقلا الا ان مفهوم واحد في ان واحد زمانا او ابعادا لا استقلال
وعدم الاستقلال ليس معقولا اصلا ما ذكرنا ان الوجود مرتبة بنفسه بوضوحها فلا بد في ان الاستقلال ارتباطا بمفهوم مفهوم
اخرية منها القضية من دون ان يلحق فيها نسبة الاربعة لا يجد في شيئا لان الوجود معنى وارتباطه بنفسه بوضوحه معنى آخر فلا بد
القضية مستقلة بالاشياء واما ما ذكرنا من الفرق بين مصدر البلية بسيطة ومصدر البلية المركبة فلا بد من استقام

تحتاج اليه بطلان البرهنة المركبة فانما يجب كمال الاعتبار من محتاج اليه انتهى ونظر مطابق لما ذكره القائل في الحكمة والبرهان في القائل
 في بعض كتب ان الحكمة هي نفس مفهوم القضية وهي عند مصداقها ليست في الحكمة دون الحكمة عند التفسير فيها بالذات
 لا بل اعتبار انتهى وهذا البطلان لما قلناه من آتينا فانظر الى الصواب بين كلمات وهي مع انفسها من التباين والتناقض
 ان معنى اليها بطلان ان يكون عليها ما قولان ثبوت شيء في مرتبة اكل يتاخر عن ثبوت المثبت له فلان ان الاول مطلق
 ثبوت شيء في مرتبة الحكمة الذي يتاخر عن ثبوت المثبت له في الواقع هي ان ليست اى اعتبار الذين متأخرة عن وجود
 له فلا يتصور عليه ما اورده عليه بقوله القائل ان كان الكلام على هذا التقدير ليس في مقام التقدير مصداق الحكمة بل في مرتبة الحكمة
 الذي ينبغي حتى يقال ان ثبوت المحول للموضوع عند العقد في البرهنة المركبة دون البرهنة البسيطة الى آخره فان البرهنة المركبة
 البسيطة بيان في الاشتغال على البرهنة البسيطة في مرتبة الحكمة عند هذا القائل البطلان لا يتصلح الى ما عاب به من انه لا يلزم من ان يكون
 وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض ويلغو وكيف قيام الوجود بالبرهنة ضروري كيف ونسب البرهنة
 البرهنة ليس معنا قيام الوجود بالبرهنة ولو كان الوجود قيام بالبرهنة فانما هو في مرتبة الحكمة لاني في مرتبة الحكمة البرهنة التي فيها
 وان الادب ان يطلق ثبوت شيء في نفس الامور الواقع الحكمة عند سوا مكان بالضرورة الى المثبت له وانتم عنه يتاخر عن
 المثبت له في الواقع بطل سباق كلامه حيث نفى تاخر ثبوت شيء عن ثبوت المثبت له على الاطلاق في مرتبة المحلول اي حتى
 الحكمة غير نفس تاخره عند الانقضاء لانها هي وذو سبب الى كون الانقضاء بالوجود وانتم عايد عدم تاخر الانقضاء لانتم عايد
 وجود الموصوف واما قوله فلا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض كيف قيام
 الوجود بالبرهنة ضروري فما يقتضي به بطلان ان الادب ان الموصوف بالوجود ليس موضوعا في محال مستغنيا عن محال ادى الى
 الوجود وان كان محلا للوجود وكان الوجود عا لافيه في اصل كلامه يرجع الى ان محال الوجود ليس موضوعا في الاصطلاح بما

الحمد لله الذي بفضل العظيم ومنه بحسب قد استتب طبع الحواشي العتيقة العجيبة الانيقة
 الغريبة المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تجاوز عنه الله تعالى وتبارك
 الموقوفة للساج بجا العلوم العقلية السليمة في برارى الفنون الحقيقية الصائدا وابدلت في
 الصاعدة على عرش تحقيق المولوى محمد فصل حق الخیر ابادى عالم الكرم ذوالالايد
 بكرمه المادى الى يوم التنادى في مطبع مصلح المطابع الواقع في بلدة دہلی سنه ١٢٩٩



